

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 7, Sayı: 2, Güz 2020



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 7, Issue: 2, Autumn 2020

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Trabzon Theology Journal

TRÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Gür
(Dekan Yardımcısı)

Editörler/Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem Midilli
Dr. Öğr. Üyesi Enes Büyük

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Arş. Gör. Mustafa Gargar

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (TRÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniv. cengizgundogdu@hotmail.com)
Doç. Dr. Nihat Uzun (TRÜİF, nirunx@hotmail.com)
Doç. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniv. hanifisahin25@hotmail.com)
Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (TRÜİF, topaloglu37@hotmail.com)
Dr. Öğr. Üyesi Şenol Saylan (TRÜİF, senolsaylan@mynet.com)
Dr. Öğr. Üyesi Ali Tekin (TRÜİF, aliutekin@gmail.com)

Tashih/Redaction

Arş. Gör. Ayşegül Balık
Arş. Gör. Dr. Mahmut Ayyıldız
Arş. Gör. Mehtap Aydın Kaim
Arş. Gör. Muhammed Şükrü Düzcan
Arş. Gör. Muhammed Ali Tuzlu
Arş. Gör. Rızkan Tok

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu

HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

Trabzon İlahiyat Dergisi (TİD) ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim, dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak TİD'in görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları TİD'e aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmî amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Yazışma/Correspondence

Trabzon Üniversitesi Çimenli Kampüsü
61000 - Trabzon/TURKEY
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com
Web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşîr, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

İhlas Gazetecilik A.Ş.
Merkez Mh. 29 Ekim CD. İhlas Plaza No:11 Yenibosna-Bahçelievler / İstanbul
Telefon: (0212) 454 30 00

Basım Tarihi

Aralık 2020

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)

(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Güç (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Şattı (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Ğarbâvî (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Onat (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdır (Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz Ünal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

Bu dergi



veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler

GERİ ÇEKİLMİŞTİR: Cevher-Araz Teorisinin İnsan Fiilleri Konusundaki Yaklaşımlara Etkisi
RETRACTED: The Effect of Substance-Accident Theory on Approaches to Human Acts
Mücteba Altındaş 1 - 45

Sosyo-Politik Rivâyetlerin Anlaşılmasında Bağlamın Tespiti -“Câhiliye Ölümü” Rivâyetleri
Örneği-
*Determining of the Context in Understanding Socio-Political Narrations - The Example of the
“Death of Jâhiliyya” Narrations-*
İsa Onay 47 - 86

*Türk İslâm Edebiyatında Besmelenâme Türü ve Besmele İçerikli Metinlerin Tasnifine Dair
Bir Deneme*
Type of Besmelenâme in Turkish-Islamic Literature
Emrah Bilgin 87 - 117

Kral Mitolojilerinde Evrensel Kahraman Tipolojisine Bir Örnek: Akad Kralı Sargon
An Example of Universal Hero Typology in Mythologies of King: Sargon the Great
Osman Emir 119 - 140

Hız. Mûsâ'nın Dilindeki “Ukde”nin Mahiyeti ve İlgili Tartışmaların Tahlili
The Nature of “Oqdah” on Tongue of Prophet Moses and Analysis of Related Discussion
Ahmet Akbaş 141 - 181

Tasavvuf Literatüründe Kale Sembolü
Castle Symbol in Sūfism Literature
Osman Nuri Karadayı 183 - 226

Kosova Toplumunda Covid-19 Korkusu, Anksiyete ve Bireysel Dindarlık Üzerine Bir
Araştırma
A Research on Fear of Covid-19, Anxiety and Individual Religiosity in Kosovo Society
Feim Gashi 227 - 262

Günümüz Gayrimenkul Mallarının Zekâtına Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi <i>The Evaluation of the Views on the Zakât of Real Estate Properties Nowadays</i> Ahmet Başaran Manav - Abdurrahman Haçkalı	263 - 296
Karamollazâde Abdülhamîd Fuhûlî'ye Ait Nakşî-Hâlidî Âdâb Risâlesi: Âdâbu'z-Zâkirîn Necâtü's-Sâlikîn <i>An Âdâb Book for Naqshbandiyya by Karamollazâde Abdulhamîd Fuhûlî: Âdâb al-Zâkirîn</i> <i>Necât es-Sâlikîn</i> Betül Saylan.....	297 - 337
Türkiye'nin Mâzisi ve İstikbâli & Suriye Layihası <i>The Past and Future of Turkey & Syria Petition</i> Abdullah Özçelik.....	339 - 345

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2020): 1 - 45

GERİ ÇEKİLMİŞTİR: Cevher-Araz Teorisinin İnsan Fiilleri Konusundaki Yaklaşımlara Etkisi
RETRACTED: The Effect of Substance-Accident Theory on Approaches to Human Acts

Mücteba Altındaş

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kelâm ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalâm and History of Sects
Afyon/Turkey
e-mail: mucteba75@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0452-6408>

DOI: 10.33718/tid.808904

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ekim 2020 / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Aralık 2020 / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Atıf / Citation: Mücteba Altındaş, "Cevher-Araz Teorisinin İnsan Fiilleri Konusundaki Yaklaşımlara Etkisi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Güz 2020): 1 - 45

Bu makale, yazarın eş zamanlı yayımlanan başka makaleleriyle (10.18403/emakalat.790794 ve 10.18505/cuid.686675) kabul edilemez derecede örtüşme içerdiğinden dolayı editörlerin kararıyla geri çekilmiştir.

This article has been retracted at the request of the editors as it contains unacceptable overlap with the other studies of the author (10.18403/emakalat.790794 and 10.18505/cuid.686675) published simultaneously.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2020): 47 - 86

Sosyo-Politik Rivâyetlerin Anlaşılmasında Bağlamın Tespiti
-“Câhiliye Ölümü” Rivâyetleri Örneği-
Determining of the Context in Understanding Socio-Political Narrations
- The Example of the “Death of Jâhiliyya” Narrations-

İsa Onay

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Trabzon Dini Yüksek İhtisas Merkezi
Müdürlüğü
PhD., Presidency of Religious Affairs Trabzon Religious High
Specialization Center Directorate
Trabzon/Turkey

e-mail: onay.55@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4041-8685>

DOI: 10.33718/tid.826569

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Kasım 2020 / November 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Aralık 2020 / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Atıf / Citation: İsa Onay, “Sosyo-Politik Rivâyetlerin Anlaşılmasında Bağlamın Tespiti -‘Câhiliye Ölümü’ Rivâyetleri Örneği”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Güz 2020): 47 - 86

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Sosyo-Politik Rivâyetlerin Anlaşılmasında Bağlamın Tespiti -“Câhiliye Ölümü” Rivâyetleri Örneği-

Öz

Hadisler, tespit ve değerlendirme kriterleri açısından çeşitli yaklaşımlara konu olmuştur. Bu kriterlerin neler olduğu ve uygulanıp uygulanmadığı ya da nasıl uygulanması gerektiğine ek olarak, öznellik sorunu rivâyetlerin kabul/reddedilmesi ve anlaşılmasında da önemli etkiye sahiptir. Bir rivâyetin Kur'an'a ve sahih sünnete, tarihe, akla uygunluk kriterlerine arz ederek tespiti ve anlaşılmasına katkı sağlayacak unsurlardan biri de sosyo-kültürel ortama dair bilgilere sahip olmaktır. Rivâyetlerin anlaşılmasında dirâyetü'l-hadîs ilimleri içinde özellikle sebebi vürûdun bilinmesi öncelikli konular arasındadır. Sebebi vürûdun tespiti mümkün olmadığı durumlarda ise rivâyetin ilişkili olduğu konu bütünlüğü ve içerdiği sosyo-kültürel bağlama ilişkin kavramlar önemlidir. Bu çalışmanın amacı, "câhiliye ölümü" temasının din dili içinde hangi unsur ya da unsurlara karşılık geldiğini, aynı zamanda musanniflerin hadisleri ele aldıkları bağlam ve konu bütünlüğünü dikkate alan bir okuma imkânı ile rivâyetin özünü tespit ve mesajını anlama çabasıdır. Bu çalışmada Kütüb-i Sitte rivâyetleri esas alınmış ancak bir senet incelemesine yer verilmemiştir. Araştırmada ihtilaflara yer verilmeksizin, rivâyetlerin fikhî boyutu ve hilâfet, biat, bağy ve devlet başkanına karşı çıkmak (hurûc) boyutları geleneksel hadis yorumculuğu çerçevesinde değerlendirilmiştir. Sonuç olarak, zahiren küfür ve şirkle ilgili olduğu düşünülen rivâyetlerin, musanniflerin ve şârihlerin ele alış tarzından hareketle sosyo-politik alanla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Bağlam, İtaat, Sultan (Devlet başkanı), Cemaat.

Determining of the Context in Understanding Socio-Political Narrations - The Example of the "Death of Jâhiliyya" Narrations-

Abstract

Hadiths have been the subject of various approaches in terms of detection and evaluation criteria. In addition to what these criteria are and whether they are applied or how they should be applied, the problem of subjectivity has an important effect on the acceptance / rejection and understanding of the narrations. Having information about the socio-cultural environment will contribute to the determination and understanding of a narration according to the Quran, sound sunnah, history, and rational criteria. Especially, knowing of the vürûd reason in the sciences of dirâyatü'l-hadith is one of the primary issues in terms of understanding the narrations. In cases where it is not possible to determine of the vürûd reason, the subject integrity of the narration and the concepts related to the socio-cultural context are important. The aim of this study is to determine which element or elements in religious terminology the theme of "death of Jâhiliyya" correspond to, and providing that the opportunity to read by taking into account the context and subject integrity in which the musannifs evaluate the hadiths and understanding the message by determining the essence of the narration. This research was based on the Qutib-i Sitte narrations, but no sanad analysis was made for the narrations. In the study, without giving place to disputes, the fiqh dimension of the narrations and the caliphate were evaluated within the framework of traditional hadith interpretation which the dimensions of allegiance, bagy and opposition to the head of state (hurûc). As a result, it is understood that the narrations, which are apparently thought to be related to blasphemy and shirk, are actually related to the socio-political sphere, based on the study style of musannifs and commentaries.

Keywords: Hadith, Context, Obedience, Sultan (Head of State), Community

Giriş

Rivâyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacak unsurlardan biri de ait olduğu sosyo-kültürel ortamın tespitidir. Özellikle sebab-i vürûdu zikredilmeyen rivâyetlerin anlaşılmasında iç ve dış bağlamı tespit etmek, anlama faaliyetinin temel unsurlarındandır. Buradan hareketle rivâyetlerdeki “câhiliye ölümü” temasının dinî terminolojide hangi unsur ya da unsurlara karşılık geldiğinin tespiti, araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Rivâyetlerin ilişkili olduğu itaat konusunun başta ašhap ve sonraki süreçte İslâm toplumlari için sosyo-politik etkisi, hatta bu rivâyetlerin söz konusu dönemlerde nasıl işlevsel hale geldiği gibi sorulara ilişkin değerlendirmeler bu çalışmanın sınırını aşmaktadır.¹ Ancak Hz. Peygamber sonrası yaşanan siyâsî krizde halifeye itaat etmekten uzak duran kimseler hakkında rivâyete atıflar yapıldığı görülmektedir. Bu rivâyetler söz konusu gerilimin yatışması için hâkim iradeyi tescil etmek için mi ortaya çıkmıştır yoksa şârihlerin de ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber’e nispet edilen rivâyetlerin mûcizevî bir şekilde ele alınması mı gerekir? Söz konusu geleceğe dair rivâyetlerin “vahiy kaynaklı mı olduğu yoksa siyasi etkilerle mi ortaya çıktığı tartışması” bu ve benzeri rivâyetlerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda bir ikileme işaret etmektedir. Bu çalışmada *Kütüb-i Sitte* rivâyetleri esas alınmış ancak rivâyetler için bir senet incelemesine² yer verilmemiştir. Araştırmanın kapsamını aşacağı düşüncesiyle rivâyetlerin fikhî boyutu ile siyâsî bağlamlarından olan hilâfet, biat, bağı ve devlet başkanına karşı çıkmak (hurûc) boyutları ihtilaflara girmeksizin, geleneksel hadis yorumculuğu çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır.

Rivâyetlerin müstakil bir değer taşımasının ötesinde, musanniflerin rivâyet hakkındaki kanaatlerini özellikle câmi’, musannef ve sünen türü eserlerde görmek mümkündür. Tasnif türü eserlerin belli bir algı etrafında şekillendiği kabul edildiğinde, eserlerin kendi iç sistematiği aynı zamanda rivâyetin ait olduğu düşünsel zemini de ortaya koymaktadır. Söz gelimi bir rivâyetin klasik hadis külliyatı içindeki yeri musannifin o rivâyeti ilk yorumladığı yeri göstermekle kalmayıp kendisinden sonraki

1 Tarihsel süreçte itaat rivâyetlerine atıf için bkz. Kadir Gürler, *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010).

2 Üzerinde durulan rivâyetlerin geneliyle ilgili olan cemaatten ne kast edildiği ve bu bağlamdaki rivâyetlerin senet incelemesi için bk. Recep Köklü, *Cemaatten Yana Tavır Almayı Emreden Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyo Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

yorumcuları da etkilemektedir. Mesela üzerinde durduğumuz rivâyetin eserlerin iman bölümlerinde değil de siyasal-sosyal alanlarla ilgili bölümlerde yer alması önemli bir detaydır. Bu aynı zamanda her bir eserin belli bir sistematik içinde okunması gerektiği bilgisi yanında diğer eserlerdeki seçmeci yaklaşımların ne derece isabetli olup olmadığını sorgulamaya ve rivâyetin asıl mesajını tespitte imkân sağlamaktadır. Tikel rivâyetlerin bir bağlamı olması gerektiği düşünülürken bu tespit edilebildiği ölçüde vürûd sebepleri ile çözülmesi, mümkün olmadığında ise dış bağlamın rivâyetin en azından özünü kavramaya katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu araştırma vesilesi ile siyasî içerikli rivâyetlerin detaylarında bazı sorunların olabileceğini kabul etmekle birlikte sadece politik olaylarla örtüşmesi sebebiyle reddedilmesinin hadis değerlendirme metotları açısından sorunlar barındırdığını ifade etmek gerekmektedir. Siyasî içerikli rivâyetlerin anlaşılmasında eleştirel görüşlerin klasik hadis sistemi hakkındaki kuşku uyandıran tavrı, hadis rivâyetini ve usul geleneğini yeniden düşünmeyi hatta yeni bir metodolojiyi gerekli kıldırdığı anlaşılmaktadır.

Öncelikle metinde yer alan ve rivâyetin anlaşılması kendisine bağlı olan aynı zamanda İslâmî anlamda olumsuz bir manayı barındıran câhiliye³ kavramına temas etmek gerekmektedir. Dinî terminolojide “câhiliye” Araplarının İslâm’dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî dönemden ayırt etmek için kullanıldığı⁴ hatta Hz. Peygamber’in ve sahâbenin ilk günden itibaren kavrama atıfta bulunduğu görülmektedir.⁵

3 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'arab* (Beyrut: Dâr-u sâdır, 1414), “Chl”, 11/129; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Saffân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2009), “chl”, 143; Muhammed Şükrî el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1314), 1/15; Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17; Hüseyin K. Ece, *İslâm'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 95-96; Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978), 10/499.

4 Ayrıca câhiliye kavramı hakkında bazı zayıf görüşler için bk. Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/15; câhiliyenin değişik boyutları için bk. Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/50; el-Ahzâb 33/33; el-Fetih 48/26; Fayda, “Câhiliye”, 7/17-19; İbn Manzûr, “chl”, 11/130; müspet nitelikler için bk. Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-marife, 2010), “Edeb”, 16.

5 Buhârî, “İman”, 22; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Yasir Hasan vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1436/2015), “Talak”, 32. bk. Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/15; Câhiliye ile irtibatı kurulan diğer örnekler için bk. Buhârî, “Tefsir, (el-Bakara)”, 24, “Edeb”, 67; Ebû Dâvûd, “Talak”, 9, “Feraiz”, 11, 17; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Mües-

Câhiliye ölümü ise rivâyetlerde مَيْتَةُ جَاهِلِيَّةٍ / مَيْتَةُ الْجَاهِلِيَّةِ / قَتْلَةُ جَاهِلِيَّةٍ olarak geçmektedir. İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*'ta câhiliye ölümünü şu şekilde tarif etmiştir: مَيْتَةُ جَاهِلِيَّةٍ حَالَةُ الْمَوْتِ أَيْ كَمَا مَيِّتُ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ مِنَ الضَّلَالِ وَالْفُرْقَةِ “Câhiliye ölümü, câhiliye halkının dalâlet ve fırkat (ayrılıkçı bir yapı) içinde ölmesi gibi bir ölümdür.”⁶ İbn Manzûr'un tanımına bakıldığında câhiliye ölümü temasının iki anlamda kullanıldığı görülmektedir. Birincisi İslâm gelmeden önceki durumu yani küfür ve şirk halini karşılarken, ikincisi ise sosyal ve siyasi nizamdan uzak bir durumu ifade etmektedir. Rivâyetlere temas etmeden önce “câhiliye ölümü” ile neyin kastedildiğini anlamak adına câhiliye Arap toplumundaki sosyal ve siyasi yapının işleyişine bakmak gerekir. Arap toplumunda sosyal yapının kabile esasına dayandığı, insanın ancak mensup olduğu kabileye göre değer kazanabildiği, ırk, renk, soy ve zenginliğin üstünlük ölçüsü olarak kabul edildiği bir sistem hüküm sürmektedir. Bedevi hayat tarzının onlara sağladığı bariz vasıf otorite tanımamaktır. Araplar otoritenin her türlüüne başkaldırdığı için merkezi bir yönetim anlayışı geliştirememişlerdir.⁷ Ahmed İbrahim eş-Şerif'in aktardığı şekliyle câhiliye, kanun tanımazlık ve isyankâr (temerrüd) bir tutum içinde olmaktır. Buradan hareketle İslâm, hangi sebep ve durumda olursa olsun asabiyet davasının olduğu ve kabile asabiyetinin hüküm sürdüğü dönemi câhiliye olarak isimlendirmektedir.⁸ Câhiliye'nin tekrar edebilme potansiyeline sahip bir zihniyete işaret etmesi,⁹ Hz. Pey-

sesetü'r-risâle, 1420/2001), 3/265; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1993), 1/299; Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: MARS T. ve S.A.Ş. Matbaası, 1957), 86; İbn Manzûr, “rşd”, 3/177; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî* (Beyrut: Daru İh-yai't-türâsi'l-arabi, ts.), 1/257; Fayda, “Câhiliye”, 18.

- 6 İbn Manzûr, “mvt”, 2/ 92; bk. Ebü's-Seâdât Mecdüddîn İbnü'l-Esir el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye, 1399/1979), 3/837, 4/809.
- 7 Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)* (İstanbul: Kuramer, 2017), 153; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Daru's-Sakî, 1422/2001), 9/221; Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi*, 87-90; Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 70, Merkezileşme eğilimleri için bk. Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi*, 77.
- 8 Ahmed İbrahim eş-Şerif, *Mekke ve'l-Medine fi'l-câhiliyye ve ahdi'r-Rasûl* (Kahire: Darü'l-fikri'l-Arabî, ts.), 85; Hicretin ikinci senesine kadar Medine (şehir) anlayışı yerine kabileye bağlılık görülmekteydi. Şerif, *Mekke ve'l-Medine fi'l-câhiliyye*, 29-30.
- 9 Câhiliye ile ilgili önceki peygamberler arasındaki süreçlere işaret eden Neseffî (ö. 710/1310) şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Hz. Peygamber'in İslâm'ın tebliğinden

gamber'in söz konusu kavram üzerinden verdiği mesajları daha anlaşılır kılmaktadır. İbn Haldûn (ö. 808/1406), yukarıda zikredilen tespitlerden hareketle "mülk siyasetinden en uzak olan millet Araplardır"¹⁰ diyerek onların kültürel kodlarını haber vermektedir. Kendisi de aynı toplumda yaşayan ve Arapların içinde bulunduğu psikolojik etkenleri iyi tahlil eden Hz. Peygamber'in câhiliye teması üzerinden verdiği mesajlar daha net anlaşılmaktadır. Arapların içinde bulunduğu bu düzensizlik ve sosyal hayattaki kaos yerine İslâm, "cemaat", "ümme", "millet/din" gibi kavramlar üzerinden ideal bir toplumsal yapıyı tesis etmeyi arzulamaktadır.¹¹ Bu ise, meselenin dinî boyutundan ziyade sosyo-politik bir niteleme olduğunu ortaya koymaktadır.¹²

1. Hadis Tasnif Sisteminin Yorum ve Anlamaya Etkisi

Burada özellikle *Kütüb-i Sitte* içinde hadislerle ilgili rivâyetlerin geçtiği bölümlere işaret edilmektedir. Câhiliye ölümü rivâyetlerine Buhârî (ö. 256/870), *Kitâbü'l-fiten* ve *Kitâbü'l-ahkâm*; Müslim (ö. 261/875), *Kitâbü'l-imâre*; Dârimî (ö. 255/869) *Kitâbü's-siyer*; Nesâî (ö. 303/915), *Kitâbü't-tahrîmü'd-dem* içinde yer vermiştir. Câhiliye ölümü teması *Kütüb-i Sitte* öncesinde ilk olarak Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826-27) *Musan-nef*inde yönetime dair "sultan", "sultanı zelil etmek", "ümerâ" gibi konuların işlendiği yerde "itaat etmek" ve "cemaatin gerekliliği" bölümünde

önceki küfür dönemi ilk câhiliye iken, İslâm'ın tebliğinden sonraki ancak içinde fitne ve fesadın olduğu her dönem ikinci câhiliyedir. el-Ahzâb 33/33; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1434/2013), 3/30; Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/15; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumuna*, 15-19.

- 10 İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 367.
- 11 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 9/221; Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Hat-tâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: Matbaatü'l-ilmîyye, 1351/1932), 3/6.
- 12 Makalede temas edilen konularla ilgili ayrıca şu çalışmalara bakılabilir: Nurullah Agi-toğlu, *Hadiste Bağlam -Bağlamın Anlam Alanı, Çeşitleri ve Önemi-*, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 105-132; Necmeddin Şeker, *Hadislerin Anlaşılmasında Tarihi Bağlamın Rolü*, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 16/2 (2018), 7-24; Şinasi Gündüz, *Cahiliyenin Kültürel Kodları*, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 8-27; Bayram Kanarya, *Hadislerde Asabiyetin Reddi ve Birlikte Yaşama Ahlakı -Cahiliye Asabiyetinden İslam Toplumuna Doğru-*, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/21 (2018), 831-848; Cemal Ağırman, *Hz. Peygamber'e İtaatın Sınırı*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1996), 65-73.

yer almaktadır.¹³ Abdürrezzâk'ın bu değerlendirme şekli söz konusu rivâyetin tasnif keyfiyetini ve kendisinden sonraki süreçte oluşan eserleri etkilediğini de ortaya koymaktadır.¹⁴

Buhârî, fiten bölümünün ikinci babında “*sizler benden sonra hoşlanmayacağınız birtakım çirkin işler göreceksiniz*” bab başlığı altında idarecilerin dünyevi işlerde iltimaslara başvuracağı, bundan dolayı haksızlıkların yaşanacağı, din konusunda da hoşlanılmayacak birtakım bid'at işlerin görüleceğine dair rivâyetlere yer verir. Bu minvaldeki rivâyetleri aktarmaya devam eden Buhârî, bununla birlikte idarecilerin açık bir küfrünü tespit etmenin imkânı olmadığında haksızlık yaptıkları görülse dahi onlara istediklerini vermenin kişilerin kendi haklarını da Allah'tan istemelerinin gerekliliğine dair rivâyetlerle aynı bağlamda câhiliye ölümü temasını içeren aşağıdaki rivâyetler yer almaktadır.¹⁵

“Her kim emirden kötü bir hareket görürse, sabretsin. Çünkü her kim sultandan (ona itaatten) bir karış dışarı çıkarsa, o kişi, câhiliye ölümüyle ölür.” “Her kim emirinden hoşlanmayacağı bir şeyin meydana geldiğini görürse, sabretsin. Çünkü her kim (İslâm) toplumundan bir karış ayrılır da bu hal üzere ölürse muhakkak o, câhiliye ölümü ile ölür.”

Müslim'in, *imâre* bölümünde yöneticilikle ilgili rivâyetleri ele alış tarzı tasnif döneminde bütüncül bakışın örneği olması açısından önemlidir.¹⁶ Bu bölümde valilerin zulmü ve kayırması anında sabrın emredilmesi, hak sahiplerine haklarını vermeseler bile âmirilere itaatın gerektiğine ilişkin rivâyetlerin ardından Müslim'in “fitneler zuhur ettiğinde ve her halükârda Müslümanların cemaate devamının vücûbu ile itaate karşı çıkmamanın ve cemaatten ayrılmanın haram kılınması” babı altında şu rivâyetlere yer vermesi dikkat çekicidir:

13 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef fi'l-hadîs*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 11/329-345; Yöneticilikle ilgili hadislerin tasnif karşılaştırması için bk. Abdullah Taha İmamoğlu, *Hadis ve Siyaset* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 106.

14 Nesâî'nin “Biat” bölümü ile Müslim'in sahihindeki “İmâre” bölümü konuya bütüncül bakış için önemli sayılabilir. Biat, itaat konusuna dair rivâyetler için bk. Nesâî, “Biat”, 1-6.

15 Buhârî, “Fiten”, 2; ayrıca bk. Buhârî, “Ahkâm”, 4.

16 Müslim şârihlerinin bab başlıklarındaki tasarrufları için Bk. İmamoğlu, *Hadis ve Siyaset*, 168-178.

“Her kim itaat etmez ve cemaatten ayrılırsa câhiliye ölümü ile ölür. Her kim körü körüne (çekilmiş) bir sancağın altında savaşır, bir asabiyet adına kızar yahut bir asabiyete davet eder veya bir asabiyete yardımda bulunur da öldürülürse bu da bir câhiliye ölümüdür. Her kim benim ümmetime karşı çıkar, iyisini kötüsünü vurur; mü'mininden çekinmez; ahit sahibine verdiği sözü de yerine getirmese o benden değildir; ben de ondan değilim!”¹⁷

“Her kim emirinden (devlet başkanının) hoşlanmadığı bir iş yaptığını görürse bu duruma sabretsin. Zira her kim cemaatten bir karış ayrılır da bu halde ölürse câhiliye ölümü ile ölmüş olur.”¹⁸ “... Her kim elini itaatten çekerse kıyamet gününde Allah'a hiç bir hücceti olmadığı halde kavuşur. Ve her kim boynunda bir biat olmadığı halde ölürse, câhiliye ölümü ile ölür.”

Bu bağlamdaki rivâyetler Buhârî (3 rivâyet) İbn Abbas; Müslim (5 rivâyet) Ebu Hüreyre, İbn Abbas, İbn Ömer; Nesâî (1 rivâyet) Ebu Hüreyre ve Cündüb b. Abdullah; Dârimî (1 rivâyet) İbn Abbas kanalıyla aktarılmıştır. Muhtevası dikkate alındığında “câhiliye ölümü” rivâyetlerinin hadis literatüründe “biat”, “sünnete sarılma”, “cemaatin gerekliliği” gibi bölümlerinin yanı sıra özellikle fiten bölümlerinde ele alındığı görülmektedir. Rivâyetlerde itaatten çıkmak, elini itaatten çekmek, boynunda biat olmadan ölmek, emire kızmak, sultana karşı çıkmak, cemaatten ayrılmak, asabiyet uğruna mücadele etmek, mü'mine karşı savaşmak, ahit sahibine karşı sözünü tutmamak gibi durumlarla ilgili olarak “câhiliye ölümü ile ölür”, “benden değildir” ve “Allah'a karşı bir delili olmaz” tehdit ifadeleri yer almaktadır. Öncelikle rivâyetlerin ana temasını tek tek ele almaktayız.

1.1. Devlet Başkanına Karşı Çıkararak Ölmek

Rivâyetlerde yönetim kademesindeki kimselerle ilgili sultan, melik, emir, halife, imam, râî gibi kavramların genel manada güç, hâkimiyet, otorite sahibi ve kendisine itaat edilmesi gereken kimse anlamında her kade-

17 Nesâî'nin bu lafız ve manada Cündüb b. Abdullah ve Ebu Hüreyre'den aktardığı iki rivâyet Elbânî'nin değerlendirmesine göre sahihtir. Nesâî, “Tahrimü'd-dem”, 27. Ayrıca bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, 11/339; Buhârî, “Fiten”, 2; Müslim b. Haccâc, *Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî (Beyrut: Daru İhyai't-türâsi'l-arabî, ts.), “İmâre”, 13.

18 Müslim, “İmâre”, 56; Abdullah b. Abdurrahman ed- Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Daru'l-muğni, 1412/2000), “Siyer”, 75.

meden yöneticiyi kapsadığı görülmektedir.¹⁹ Müslüman toplumlarda dini ayakta tutan, sünneti yaşatan, ezilenleri ve zayıfları koruyan; hakların ve görevlerin yerine getirilmesini sağlayan, emniyeti garanti eden, ihanetten kaçınan bir imamın olması gerektiği benimsenmiştir.²⁰ Durum böyle olmakla birlikte rivâyetlerin, bazı idarecilerin kendilerinden beklenen yönetim anlayışına muhalif davranması karşısında dahi kendilerine itaat etmeye sevk ettiği ortadadır.²¹ Hadis uleması bu rivâyetleri değerlendirirken meseleyi, devlet başkanının hoşlanılmayacak davranışlarının neler olabileceği ve ona isyana kalkışmanın niçin yersiz olduğundan hareketle izah etmeye çalışmışlardır. Devlet başkanının hoşlanılmayacak davranışları Kastallânî (ö. 923/1517) ve Kamil Miras (ö. 1957) gibi âlimler tarafından dinî umdelere aykırı bazı hareketler ve tasarruflar olarak değerlendirilmektedir.²² Abdürrezzâk, bahsi geçen yöneticilerin, “imâretü’s-süfeha/basit kimselerin yönetimi” olduğu, bunun da Hz. Peygamber tarafından “rehberliğime ve sünnetime uymayan kimseler” olarak açıklandığını aktarmaktadır.²³ Bu tarz bir idari anlayışa sahip kimseleri, Hz. Peygamber “ümmetim için ancak dalâlete düşüren liderlerden korkarım...”²⁴ sözleri ile haber verirken, Hz. Ömer de İslâm’ın yıkılışını dalâlete davet eden yö-

19 İmamoglu, *Hadis ve Siyaset*, 33-49; Hadis rivâyetlerinde sultan ifadelerinin siyasi bir içerikten ve unvandan ziyade Kur’an’da soyut olarak vurgulanan güç, otorite gibi anlamlarından hareketle hadislerde manen rivâyet etkisiyle emir, halife gibi kavramların yerine kullanıldığı düşünülmektedir. Bununla birlikte benzer şekilde kavramlaşmanın sonra olduğu düşüncesinden hareketle hadislerin uydurma olmayacağı zira zikredilen unsurlara ek olarak râvelerin sika olduğu görülmektedir. bk. Yavuz Köktaş, “Hadislerde Geçen ‘Sultan’ Kelimesine Dair”, *Usul: İslâm Araştırmaları* 9 (2008), 229-242; ayrıca idarecilerin hak ve sorumlulukları için bk. Hüseyin Kayapınar-Necati Yeniel, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 11/175-177; Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi’l-Bâliğa İslâm Düşüncesinin İlkeleri*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 2/473-475.

20 Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, 3/2; Abdulkâdir Üdeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012), 2/761.

21 Buhârî, “Fiten”, 2; Müslim, “İmâre”, 56; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü’s-sâri* (Mısır: Matbaatü’l-Kübra el-Emiriyye, 1323/1905), 10/169.

22 Kastallânî, *İrşâdü’s-sâri*, 10/169; Babanzâde Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, ed. Salih Şengezer vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 8/530.

23 Abdürrezzâk, *Musannef*, 11/346.

24 Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Mektebetü Musatafa el-bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Fiten”, 33.

neticilere bağlamaktadır.²⁵ Dalâlete düşüren devlet adamı, sünnet çizgisinden uzaklaşarak dinî istismara varan uygulamalar sergileyen, bid'at, günah ve kötülüğe çağıran kişi olarak yorumlanmaktadır.²⁶ İdareciler tarafından dinî hassasiyetin yitirilmesi ve yadırganacak uygulamaların toplumu rahatsız etmesine ilişkin durumu Müslim *Kitâbü'l-imâre*'de Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) vasıtasıyla şöyle aktarmaktadır:

“İnsanlar Resûlullah'a hayrı soruyor; ben de başıma gelir korkusu ile ona şerri soruyordum. Yâ Resûlallah! Biz câhiliye ve kötülük içinde idik. Sonra Allah bize bu hayrı getirdi. Acaba bu hayırdan sonra şer var mı? dedim. “Evet” cevabını verdi. Ya bu şerden sonra bir hayır olacak mı? Dedim. “Evet! Ama onda duman olacaktır!” buyurdu. Ben, “Onun dumanı nedir?” dedim. “Benim sünnetimden başka yol tutan; benim yolumdan başka yolda giden bir kavim! Onların kimini tanyacak; kimini yadırgayacaksın!” buyurdu. Ben: “Bu hayırdan sonra bir şer olacak mı?” diye sordum. “Evet! Cehennem kapılarında birtakım dellâller!...²⁷ Cehenneme gitmek üzere bunlara kim icabet ederse onu oraya atarlar.” buyurdu. Ben: “Yâ Resûlallah! Onların vasıflarını söyle!” dedim. “Evet! Bizden bir kavim! Bizim dilimizle de konuşurlar!” buyurdu. “Yâ Resûlallah! Bu başıma gelirse ne buyurursun?” dedim. “Müslümanların cemaati ile imamından ayrılmazsın!” buyurdu. (Ben tekrar): “Şayet cemaatleri ve imanları yoksa?” dedim. “Bu fırkaların hepsinden uzaklaş! Velez bir ağacın kütüğünü ısırp bu halde iken ecel sana gelsin!” buyurdular.²⁸

Fiten ve İmâre bölümündeki diğer hadislerden bu durumun sadece dinî meselelerle ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. Buhârî, “benden sonra hoşlanmayacağınız şeyler göreceksiniz” babında ve Tirmizî, “Başımızda bizim haklarımızı vermeyen fakat kendi haklarını bizden isteyen devlet adamları bulunursa”²⁹ rivâyeti ile idarecilerin iltimas gibi olumsuz vasıf-

25 Dârimî, “Mukaddime”, 23.

26 Tirmizî, “Fiten”, 72; bk. Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'-Ahvezi bi şerhi camii't-Tirmizî* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 6/ 483-484, 537.

27 Kâdî İyâz (ö. 544/1149) bu hadiste yer alan, “cehennem kapılarındaki dellâllar” ifadesini Haricîlerle Karmatîler (aşırı Şîî İsmâiliyye mezhebine mensup bir zümre) gibi bid'at ve dalâlet propagandası yapan âmirler şeklinde izah etmektedir. Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim*, 9/17.

28 Müslim, “İmâre”, 51; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1. Dilleriyle dinsel argümanları kullanırlar fakat kalplerinde bunun bir karşılığı yoktur. Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, 6/56.

29 Tirmizî, “Fiten”, 30.

larını ortaya koymaktadır. Nesâî de, “haksızlık yapan idareciler desteklenemez” babındaki rivâyetler yanında “zalim idareci karşısında hakkı söylemenin cihad olduğu” rivâyetlerine³⁰ yer vererek idarecilere karşı sergilenmesi gereken tavra işaret etmektedir. Kayırmaların artacağı, idarecilerin devlet malını kendilerine tahsis ederek kullanmaları ve despotluk yapmaları, dünyevi çıkarlar doğrultusunda toplum içindeki bazı kimselelere haksızlıklar yapılacağı rivâyetlerin ana temasıdır.³¹ Tüm bu olumsuzluklar yaşansa dahi -ki yakın vadede yaşanacağı mücizevî olarak haber verilmiştir-³² rivâyetlerin yorumunda sultana karşı isyan, haksız yere kan dökülmesine kapı aralayacağı için doğru bulunmamıştır.³³

Diğer bir konu da kendisine itaat edilen devlet başkanının/sultanının mü'min, kâfir, fâsık, adil, zalim oluşuna göre sergilenecek tavrın niteliğidir. İdareciye itaatin sınırı, sizden olan toplumsal otorite sahiplerine (ül'l-emr) itaat edin ayeti³⁴ çerçevesinde “Allah'a isyanın olduğu yerde mahlûka itaat olmaz”³⁵ prensibi ile kayıt altına alınmıştır. Rivâyetlerde namaz kıldıkları sürece onlarla savaşılmayacağı,³⁶ açıkça küfür durumu olmadığı sürece sabrederek itaat etmek gerektiği, idarecinin yapmış olduğu zülüm ve haksızlıkların karşılığını göreceği gibi itaat edenlerin de

30 Nesâî, “Biat”, 35, 37; Tirmizî, “Fiten”, 72.

31 Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-fikir, 1428/2007), 14/389; Muhammed el-Emîn b. Abdullah Hererî, *el-Kevkebül-vehhâc ve'r-ravza'l-behhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Cidde: Dâru'l-minhâc, 1430/2009), 20/74; Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 8/533.

32 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim* (Beyrut: Daru'l-marife, 1418/1997), 12/435; Hererî, *el-Kevkebe'l-vehhâc*, 20/74.

33 Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 27; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, 10/ 169; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 14/390.

34 en-Nisâ 4/59.

35 Müslim, “İmâre”, 39; Nesâî, “Biat”, 34. Muaviye'nin hilafeti konusunda Davudoğlu, biat ve tayin olmaksızın zorla hükümdar olan kimseye de itaatin bu çerçevede vacip olduğunu temellendirmiştir. bk. Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim*, 9/11; Muaviye ve Hz. Ali arasındaki siyasi çekişme ve hilafet iddiasında ara formül olarak isyan etme ve itaat etmeme gibi bir çözüm bulunmuştur. Nazari olarak Muaviye, Ali'ye karşı isyan etmiş değildir; çünkü Ali'ye biat etmemiştir. Aksine üçüncü Halife Hz. Osman'ın ölümünden beri ona muhalefet ediyordu. bk. Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi*, 218-219. Aksi takdirde birlikteliği bozmak isteyen öldürünüz hadislerinin anlaşılması güç bir durum arz edecektir.

36 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/452; Müslim, “İmâre”, 62-63; Tirmizî, “Fiten”, 30.

itaatlerinin karşılığını göreceklerine değinilmiştir.³⁷ Sultanın kâfir olması ve küfrü emretmesi dışında onun tarafından dinî ve dünyevi meselelerde ortaya çıkan zulüm, kayırma ve haksızlıklara karşı sabretmek, ona itaat etmek, cihad için davet ettiğinde birlikte cihada çıkmak, zekât vermek gibi bütün meselelerde itaatin gerekli olduğu anlaşılmaktadır.³⁸ Zira imama karşı çıkmayı mubah görmek fitnelerin çoğalmasına, fesadın yayılmasına, kan dökülmesine, emniyet ve asayişin zayıflamasına, istikrarsızlığa, sebep olur.³⁹ Dört mezhep içinde kuvvet kazanmamış bir görüşe göre ise fıskı, zulmü ve hakları yerine getirmemesi, Müslümanların mallarını heder etmesi, dinî işlerini yüzüstü bırakması gibi nedenlerle imam görevden el çektirilir. Sonuç olarak devlet başkanlığında adalet gerekli şartlardan biri olmakla birlikte, dört mezhepte ve Zeydiyye mezhebinde fâsık ve fâcir imama isyan haram sayılmıştır.⁴⁰ Zaten başlangıçta kâfirin imametinin kabul edilmeyeceğinde ulemanın icmanın olduğunu söyleyen Nevevî (ö. 676/1277), daha sonra küfür halinin ortaya çıkması durumunda azlin vacip olduğunu söylemektedir.⁴¹ Yöneticilerle ilgili hadislerin sadece zikredilenlerle ibaret olmadığı idareciliğin büyük bir sorumluluk gerektirdiğine dair hadisler⁴² dikkate alındığında söz konusu mutlak itaat rivâyetlerine dayanarak idarecinin sorumsuzca bir tavrın sergilemesi mümkün değildir.

1.2. Cemaatten Ayrılarak Ölmek

“Cemaat” kavramı İslâm düşünce tarihinde, “sahâbe-i kirâm, ilim ehli ve müçtehid âlimler, sevâd-ı a’zam, devlet başkanına bîat hususunda fikir birliği içindeki Müslümanlar, hakka ittibâ edenler, ehlü’l-hal ve’l-akd

37 Buhârî, “Fiten”, 2; Müslim, “İmâre”, 38.

38 Konuya dair rivâyetler için bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 14/390; Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, thk. Enver Bâz (Mısır: Daru’l-vefa, 1429/2008), 5/370.

39 Bk. Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim*, 9/17; Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 8/530.

40 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 14/390; Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 8/532; Üdeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, 2/762.

41 Nevevî, *el-Minhâc*, 12/432; Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 14/390; Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 8/532.

42 Bk. Müslim, “İmâre”, 16, 43, “İmân”, 229, “Zekât”, 91; Buhârî, “Cum’a”, 11, “İlim”, 2, “Zekât”, 16, “Ahkâm”, 7, 8; Naim - Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 8/549; Nesâî, “Zekât”, 77; Tirmizî, “Zühd”, 41, “Ahkâm”, 4, 8; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 2.

ve herhangi bir amaçla bir araya gelen insanlar”⁴³ gibi geniş bir yelpazede değişik anlam yüklemelerine zemin oluşturmuştur. İlave olarak İslâm toplumunu tesis etmede Kur’an ve sünnetin üzerinde çokça durduğu anahtar kavramların başında cemaat ve tefrika kavramları gelmektedir. Bu noktada Hz. Peygamber’in, müşahede ettiği sosyal, ekonomik, hukuki, idari sorunlarla başa çıkma çabası ve sorunların tekrar ortaya çıkarak ihtilaf, ayrışma ve tefrikaya sebep olmaması ve toplumsal yapının güçlü ve yekvücut olması adına tavsiyeleri nübüvvet sürecinde net bir şekilde görülmektedir.

Daha önce aktarılan hadisler bağlamında idari işlerdeki kayırmaların ve haksızlıkların, dinî alanda ise bid’at uygulamalarının ayrışmaya sebep olduğu görülmektedir.⁴⁴ Dinî alandaki bid’at uygulamaların başında namazların tehir edilmesi rivayette şu şekilde yer almaktadır:

“Benden sonra namazı vaktinde kılacak ve geciktirecek idareciler olacak. Siz onlarla birlikte namazı kılın. Onlar namazı vaktinde kılarsanız bu onların ve sizin lehinizdir. Onlar namazı geciktirirlerse siz onlarla birlikte kılın. Bu sizin lehinize, onların ise aleyhinedir. Kim cemaatten ayrılır da ölürse onun ölümü câhiliye ölümüdür.”⁴⁵

Ebû Dâvûd, cemaatten ayrılanlarla ilgili hadisleri *Kitâbü’s-sünne* içinde Hâricîlerle bağlantılı olarak şu rivâyetler çerçevesinde ele almıştır: “Kim cemaatten bir karış ayrılırsa İslâm’ın bağını boynundan çıkarmış olur.”⁴⁶, “Benden sonra fey konusunda kendilerini tercih eden idareciler olacak... Bana kavuşuncaya kadar sabredin.”, “Sizin başınıza bazı tasarruf-

43 Köklü, *Cemaatten Yana Tavır Almayı Emreden Rivâyetler*, 12-26.

44 Buhârî, “Fiten”, 2; Müslim, “İmâre”, 55; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebeüt’r-rüşd, 1409/1989), 7/452.

45 Abdurrezzak, *Musannef*, 2/379. Ziyad’ın namazı geciktirmesine karşılık tepki için bk. Nesâî, “İmâmet”, 2; namaz gibi temel ibadetlerde ayrışmanın olmasının daha büyük bir kötülük barındırdığını bunu önlemek bağlamında namazların hacda nasıl kılınacağına dair eleştiri ve siyasi idareye tepki olmasın diye itaati öngören rivâyetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/364; Ebû Dâvûd, “Menasik”, 75. Müslim, “Mesacid”, 238; Darimî, “Salat”, 25. Başka bir rivâyette ise sabah akşam içki içerek boğazında içki olduğu halde ölen kimsenin de câhiliye ölümü ile öleceği ve kıldığı namazın kırk gün kabul olunmayacağı haber verilmektedir. Hadisin râvileri sika kabul edilmiştir. Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid*, 5/68.

46 Buhârî, “Ahkam”, 4; Darimî, “Siyer”, 76.

larını beğeneceğiniz ve bazı tasarruflarını hoş karşılamayacağınız idareciler olacak... Namaz kıldıkları sürece onlarla savaşmayın.”, “Toplum birlik ve dirlik içinde iken kim onu ayırmaya, parçalamaya çalışırsa boynunu vurun.”⁴⁷ Bu noktada Ebû Dâvûd, “İslâm toplumundan ayrılanlarla savaşmanın hükmü” babında yer verdiği hadisler yanında *kitabü's-sünne* bölümünün ilk babında sünnetin tefrikayı önleyici boyutuna dikkat çekerek “yetmiş üç fırka” rivâyetleri ile sünnet konusunu (itikâdî anlamda) temellendirdiği görülmektedir. Onun “Her kim (İslâm) cemaatinden bir karış uzaklaşırsa (o kimse) boynundan İslâm bağına çıkarmış olur.” rivâyetinden ve farklı bablarda aktardığı rivâyetlerden hareketle cemaatten ayrılmayı İslâm’dan ayrılmak anlamında değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Çünkü âlimlerin yorumlarında İslâm toplumundan ayrılan kişi, aynı zamanda İslâm ile ilgili olan bağlarını da koparma tehlikesi ile karşı karşıya geldiği dile getirilmektedir.⁴⁸ Nesâî de (قَتْلُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ) babında, “Benden sonra fesat çıkacak, kötülükler olacaktır. Kimin cemaatten ayrıldığını veya Muhammed ümmetinin düzenini bozmak istediğini görürseniz kim olursa olsun öldürün. Zira Allah’ın yardımı cemaat üzerinedir. Şeytan, İslâm cemaatinden ayrılanla beraberdir.”⁴⁹ rivâyetine yer vermektedir. Buna göre İbnü'l-Esîr el-Cezerî (ö. 606/1210), cemaatten ayrılma ve İslâm bağına boynundan çıkarma hadisi hakkında değerlendirmelerde bulunarak bu ifadeyi “sünneti terk etmek ve bid’atlere tabi olma” olarak izah etmiştir.⁵⁰ Bu konudaki rivâyetler “Allah’ın tek ilah ve benim de onun Resulü olduğuma şahitlik eden kimsenin kanı şu üç durumdan biri ile helal olur: Evli bir kimse zina ettiğinde, kısas, dini terk etmek ve cemaatten ayrılmak.”⁵¹ rivâyeti bağlamında değerlendirildiği takdirde cemaatten ayrılmak ile dini terk etmek kast ediliyorsa bu durumdaki kişinin öldürülmesine hükmedilmesi gerektiği sonucu ortaya çıkmış olacaktır. Konunun makalenin sınırlarını aşması nedeniyle irtidâd meselesini alanda yapılan diğer çalışmalara havale etmek istiyoruz.

Rivâyetlerde ayrışmayı ortaya çıkaran durumlardan biri de aynı

47 Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 30; Müslim, “İmâre”, 59-66.

48 Kayapınar- Yeniel, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, 15/579.

49 Nesâî, “Tahrimü'd-dem”, 6; Müslim, “İmâre”, 14; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 30.

50 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/64.

51 Müslim, “Kasâme”, 26; Tirmizî, “Diyât”, 10; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid-Sâid el-Lehhâm (Dımaşk: Dar-u Risâle, 1430/2009), “Hudûd”, 1.

anda iki kişinin halifelîği ilan etmesi meselesidir. Tarihsel süreçte nasıl uygulandığından ziyade rivâyetlerin zahiri toplumsal birlikteliği muhafaza edebilme ilkesini hedeflemektedir. Bu çerçevede “İki halifeye aynı anda biat edilmesi” söz konusu olduğunda ikincisinin öldürülmesini emreden⁵² ve “birinciye yaptığınız biate bağlı kalınız...”⁵³ rivâyetlerinin siyaset geleneğindeki yansımaları önemli olmakla birlikte ulema aynı anda iki halifenin olamayacağına ittifak etmişlerdir. Bu hadisler devlet başkanı aleyhine ayaklanan ve Müslümanların birliğini bozmak isteyen kimsenin öldürülmesini emretmektedir. Bu durumdaki kişi öncelikle nasihat ve telkinlerle ikna edilmeye çalışılır. Ancak Müslümanların birliğini bozan veya halifelik ilanında bulunan kişi bundan vazgeçmezse öldürülür.⁵⁴ İbn Hacer’in, “cemaatten ayrılmaktan kasıt, kendisine yapılan biat neticesinde tayin edilen yöneticiyi görevden almak için çaba ve girişim içinde olmaktır.”⁵⁵ şeklindeki açıklamalarında cemaatten ayrılmanın basit bir olay olmadığı bilakis “sultanı zelil etmek”⁵⁶ gibi bir boyutu olduğu görülmektedir. Fiten rivâyetleri ile özdeşleşen Huzeyfe b. Yemân’ın ilk siyasi hadiselerine bir tepki olarak Hz. Osman’ın şehadeti ile ilgili olarak siyasi iradeye karşı çıkanları uyarmak amacıyla aktardığı, “Allah’ın sultanını zelil etmek için girişimde bulunan kimseyi daha ölmeden önce Allah bu dünyada zelil eder.”⁵⁷ anlamındaki rivâyet dikkat çekicidir.

Müslüman kimsenin taşıması gereken nitelikler Allah’a karşı kulluk görevlerinin yanında idarecilere karşı samimi olmak (مُنَاصَحَةٌ وَوَلَاةُ الْأَمْرِ) ve birlikteliği muhafaza etmek olarak telkin edilmektedir.⁵⁸ Rivâyetlerden hareketle cemaatten ayrılmanın ve üzerinde oldukları değerlere muhalefet etmenin itikâdî ve siyasî birtakım sonuçlarının olacağı muhakkaktır. Bazı rivâyetlerde irtidâd ve bid’at manası ön plana çıkarken bazı rivâyetlerde

52 Müslim, “İmâre”, 14, 15.

53 Buhârî, “Enbiya”, 50; Müslim, “İmâre”, 44; İbn Mace, “Cihad”, 42.

54 Müslim, “İmâre”, 59-61; Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim*, 9/24; Kayapınar - Yeniçel, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, 15/582; Ebû'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî* (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 7/123.

55 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 14/390.

56 Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1399), 1144.

57 Abdürrezzâk, *Musanef*, 11/344; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, 1144-1145.

58 Tirmizî, “İlim”, 7.

cemaatten ayrılmanın siyasî tezahürü ise meşrû devlet otoritesine isyan olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda da İslâm toplumunda ayrılıkçı faaliyetlere girişip, siyasî otoriteye karşı savaşa girişen gruplarla savaşılabileceği fakat cemaatten ayrılıp herhangi bir şiddete bulaşmayan kimselerle sırf onları tekrar cemaatin benimsediği değerlere döndürmek için savaşılamayacağı söylenebilir.⁵⁹

1.3. Asabiyet Uğruna Ölmek

Hadislerde câhiliye ölümüne sebep olacak tavırlardan biri de asabiyet uğruna mücadele ederken ölmek olduğu haber verilmektedir. Ebû Hüreyre'nin rivâyet etmiş olduğu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

“Her kim itaat etmez ve cemaatten ayrılırsa câhiliye ölümü ile ölür. Her kim körü körüne (çekilmiş) bir sancağın altında savaşır, bir asabiyet adına kızar yahut bir asabiyete davet eder veya bir asabiyet uğrunda yardımda bulunur da öldürülürse bu da bir câhiliye ölümüdür. Her kim benim ümmetime karşı çıkar, iyisini kötüsünü vurur; mü'mininden çekinmez; ahit sahibine verdiği sözü de yerine getirmezse o benden değildir; ben de ondan değilim!”⁶⁰

Diğer rivâyetlerden farklı olarak bu rivâyette itaatsizliğin ideolojik bir yapı etrafında haksız eylemlere dönüşeceği haber verilmektedir. Burada sorulması gereken ise ortaya çıkan bu oluşumun İslâm ile bir bağının devam edip etmediğidir. Bir başka ifadeyle söz konusu rivâyette yer alan “benden değildir” ifadesi Müslüman değildir olarak mı yoksa bu fiilin vahametine işaret eden şiddetli bir uyarı olarak mı anlaşılmalıdır? Yukarıda pasif bir şekilde ayrılanlarla ilgili bir mücadelenin olmayacağı ifade edilmişti, fakat burada rivâyette yer alan asabiyet kavramının Arap kültürü ile ilişkisi üzerinden Hz. Peygamber'in amaçladığı toplumsal yapının dayanaklarına işaret etmek gerekir.

İslâm öncesi Arap toplumunda insan haklarının garantisi, mensubu bulunduğu kabiledir.⁶¹ Kabilenin sürekliliğini sağlayan ve ilişkilerin üzerine inşa edildiği “asabiyet”⁶², herhangi bir dış tehlikeye karşı koy-

59 Köklü, *Cemaatten Yana Tavır Almayı Emreden Rivâyetler*, 24, 154.

60 Müslim, “İmâre”, 53, 54, 57.

61 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/755; Cevâd Ali, *Mufassal*, 10/157.

62 Cevâd Ali, *Mufassal*, 7/392; Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 204; İbn

mak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerini harekete geçiren birlik ve dayanışma ruhunu temsil etmektedir⁶³ Özellikle savaşların sebeplerine bakıldığında kabilecilik ruhu, tarafgirlik, körü körüne bağlılık, intikam duygusu ve kolektif hareket etme vardır.⁶⁴ Bundan dolayı Hz. Peygamber, “İslâm dışı bir gaye etrafında gruplaşma”⁶⁵ manasına gelen asabiyet/ırkçılık yapmamaları hususunda Müslümanları kesin bir dille uyarmıştır.⁶⁶ Buna göre yasaklanan, bir kimsenin milletini sevmesi ve ilgi göstermesi değil⁶⁷, sırf akrabalık ve soydaşlık nedeniyle zalimane ve haksız davranışları karşısında bile onları müdafaa ve himaye etme anlayışına dayanan asabiyettir.⁶⁸ Çünkü “asabiyet, bir kimseye kendi kabilesiyle birlikte cehennemde olmayı başkalarıyla cennette olmaya tercih ettirecek kadar güçlü bir duygudur.”⁶⁹ Bu fanatizm ve tarafgiriğin insanları düşürdüğü kötü durumu Allah Resûlü “...burnuyla dışkı yuvarlayan pislik böceğinden daha değersiz” ve “bir kuyuya yüzüstü düşüp de kuyruğundan çekilerek kurtarılmaya çalışılan deve gibi”⁷⁰ teşbihleri ile haber vermektedir.⁷¹ Asabiyet öyle bir körlük ki kişinin hangi dava için, neden mücadele ettiğini kendisine unutturan hakkı göremeden (immiyye/ümmiye) ve doğruyu yanlıştan ayırt etmeden yapılan bütün mücadeleleri ifade etmektedir.⁷² Asabe uğruna mücadele etmek, kızmak ve pro-

Haldûn’un (ö. 808/1406) devletin kuruluşu ve devamında savunduğu asabiyet düşüncesi ile İslâm’ın mücadele ettiği ve câhiliye anlayışı farklılık arz etmektedir. bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 334.

63 Çağırıcı, “Asabiyet”, 3/453; Kayapınar-Yeniçel, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, 16/393-394; Cevâd Ali, *Mufassal*, 7/397.

64 Bk. Çağırıcı, “Asabiyet”, 3/453; Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 207; Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnu’l-mabûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud* (Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2009), 14/19; Cevâd Ali, *Mufassal*, 7/397; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/452; Müslim, “Birr ve sıla”, 62.

65 Recep Şentürk-Kadir Canatan, “İrkçılık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/126.

66 Azîmâbâdî, *Avnu’l-mabûd*, 14/19.

67 Ebû Dâvûd, “Edeb”, 111-112.

68 Kayapınar-Yeniçel, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, 16/394-396.

69 Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 206; Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1996), 6/223.

70 Ebû Dâvûd, “Edeb”, 110, 111; Azîmâbâdî, *Avnu’l-mabûd*, 14/16.

71 Azîmâbâdî, *Avnu’l-mabûd*, 14/18; Kayapınar-Yeniçel, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, 16/394-396.

72 Nevevî, *el-Minhâc*, 12/238, 441. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *Şerhu’t-Tîbî ala Mişkâti’l-mesâbih*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî (Riyad: Mektebetü nez-

paganda yapmak hevâ ve hevese göre hareket anlamına geldiği; hak adına olmadığı için câhiliye devri âdetlerinden kabul edilmiştir. Bu şekilde ölen kimse de şehit değil âsi olarak kabul edilmiştir.⁷³

1.4. (Zamanın) İmamı(nı) Tanımamak (Biat Etmeden Ölmek)

Siyasi idareyi tanımamak, biat etmemek, biatten el çekmek de câhiliye ölümü ile irtibatlandırılmıştır. Bu konudaki ilk rivâyetlerden en dikkat çeken Müslim'in *Sahih*'inde aktardığı şu rivâyettir:

مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةِ لَقِيَّ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً

Bu rivâyetin ilk kısmında ise peygamber sonrasında yaşanan siyasi gerilime dikkat çeken bir durum söz konusudur. Rivâyete göre Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Muâviye zamanında Harre vakası⁷⁴ olup bittikten sonra Abdullah b. Muti'nin yanına geldi. İbn Muti, Ebû Abdurrahman'a oturması için bir minder verin deyince, İbn Ömer, 'Ben sana oturmak için gelmedim, sana şöyle bir hadis söylemeye geldim: Ben Resûlullah'ı, "Her kim elini itaatten çekerse kıyamet gününde Allah'a hiç bir delili olmadığı halde kavuşur. Kim boynunda bir biat olmadığı halde ölürse, câhiliye ölümü ile ölür." buyururken işittim."⁷⁵

Bu konudaki rivâyetlerden biri de "kim imam-

zâr Mustafa, 1417/1997), 8/2561; Sîndî, *Hâşiyetü's-Sîndî*, 7/123. Asabiyetin tehlikesi-
ne işaret eden hadisler için bk. Müslim, "İmâre", 47-53.

73 Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim*, 9/19.

74 Müslim, İmâre, 58; Harre: Medine'nin siyah taşlarla kaplı olan yeridir. Burada Yezid b. Muâviye zamanında 63 tarihinde Şâm askerleri ile Medineliler arasında şiddetli bir çarpışma olmuş; neticede Şamlılar galip gelmişlerdi. Bu çarpışmanın sebebi Yezid'in içki kullanıp namazı bırakacak kadar yolunu şaşırması idi. Medinelileri Yezid'e ısındırmak için Vâlî Osman b. Muhammed Şam'a bir heyet göndermişti ki hadiste bahsi geçen Abdullah b. Mutî' de o heyette idi. Bunlar Yezid'den fevkalâde ikram gördükleri halde onun içki içtiğini, namazı bıraktığını müşahade edip döndüklerinde, "Biz öyle bir adamın yanından geliyoruz ki, dini yok, şarap içiyor; hatta sarhoş olup namazı terk ediyor, çalgı çalıyor; önünde oyunlar oynanıyor! Allah'a şahadet ederiz ki biz onu hal' ettik!" dediler. Bunun üzerine Medineliler Yezid'i hal' ederek Abdullah b. Hanzala'ya biat ettiler. Yezid de üzerlerine Şam'dan bir ordu gönderdi. Harb ettiler. Ensarın Kumandanı Abdullah b. Hanzala Muhacirlerin Kumandanı da Abdullah b. Mutî' idi. Şam ordusu ise Müslim b. Ukbe'nin kumandasında idi. Abdullah harbi kaybedince Mekke'ye giderek orada Abdullah b. Zübeyr'in maiyetine girmiştir. Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim*, 9/22.

75 Müslim, "İmâre", 58.

sız (itaat etmeden) ölürse câhiliye ölümü üzere ölmüş olur.”⁷⁶ rivâyetidir. Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855), Muâviye kanalıyla Hz. Peygamber’den aktarmış olduğu rivâyette imama itaat olmadan ölmek câhiliye ölümü olarak nitelendirilmiştir. Aynı rivâyet İbn Ömer kanalıyla Ebû Dâvûd’un (ö. 204/819) *Müsned*’inde yer almakta ve rivâyetin sonunda kim elini itaatten çekerse kıyamette bir delili olmaz ifadesi de yer almaktadır. Ancak bu rivâyetin sened zincirinde yer alan Harice b. Mu’sab (ö. 168/784) “metrukü’l-hadis” sayıldığı için bu rivâyet zayıftır.⁷⁷ Benzer bir lafızla مَاتَ وَكَيْسَى (نه إمامًا) İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) aktardığı bir rivâyette ise “imamı olmadan ölen kimsenin câhiliye ölümü ile öldüğü” haber verilmiştir. Muâviye b. Ebî Süfyan (ö. 60/680) kanalıyla aktarılmış bu rivâyette Muhammed b. Yezîd b. Rifaa (ö. 248/862) “daîfü’l-hadis” olmasından dolayı rivâyet zayıf sayılmıştır. Ancak bu rivâyetin izahı sadedinde eserinde bilgiler aktaran İbn Hibbân, Ebû Hâtim’in (ö. 277/890) “insanları Allah’a itaate çağıran bir imam” ifadesiyle “Resûlullah’a iman etmeden ölenlerin kastedildiğine” dair görüşüne yer vermektedir.⁷⁸ Taberânî’nin (ö. 360/971) ve Heysemî’nin (ö. 807/1405) aktardığı “imamsız olarak ölen câhiliye ölümü ile ölmüştür” rivâyeti, râvileri sebebiyle zayıf sayılmıştır.⁷⁹ Yine Taberânî’nin aktardığı bir rivâyeti Heysemî de *Zevaid*’de İbn Abbas tarikiyle özetle şöyle aktarmaktadır: “Resûlullah Tebük’te kardeşlik anlaşması yaptığında kendisini kimse ile kardeş ilan etmediği için tepki gösteren Hz. Ali’ye, ‘Benden sonra daha peygamber yok. Harun’un Musa yanındaki konumu⁸⁰ ne ise sen de benim yanımda öyle olmak istemez misin? Seni seven güven ve emniyet içinde olur. Sana öfke duyan kimse câhiliye ölümü ile ölür. Allah onu İslâm’daki amelleri ile hesaba çeker.” Bu rivâyetin râvilerinden Hâmid b. Âdem el-Mervezî, “Kezzâb” yani hadis uyduran kimsedir.⁸¹ As-

76 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/88. Şuayb Arnaût hadisin sahih li gayrihi oluşunu değerlendirmektedir.

77 Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd, *Müsnedi Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abülmuhsin et-Türkî. 4. cilt. (b.y.: y.y., 1419/1999), 3/425.

78 Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân, *Sahih-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1414/1993), 10/435.

79 Ebu’l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid ve Menbeu’l-fevâid*, thk. Hüsameddin Kuddusî (Kahire: Mektebetü’l-kuddusî, 1414/1994), 5/218.

80 Rivâyetin bu kısmı için bk. Buhârî, “Fezâilü’s- sahâbe”, 9; Tirmizî, “Menâkıb”, 20.

81 Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid*, 9/111, 121; Rivâyetin diğer tariklerinde “Yahudi veya Hristiyan olarak ölür...” geçmektedir. Eleştirisi için bk. Takıyyüddîn Ahmed b. Abdil-

lında rivâyetin Hz. Ali ile ilgili olan kısmı câhiliye ölümünün siyasi içerik taşıdığını göstermektedir. Diğer taraftan bu ifadenin siyasi çekişmelerde argüman olarak kullanılması da Hz. Ali'nin hilafetinin devamını sağlama ve muhaliflere karşı bir cevap niteliği taşımaktadır.

İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), fiten bölümünde⁸², câhiliye ölümünü (الْأَمَّةُ مِنْ فُرَيْشٍ) şeklinde rivâyet ederken diğer bir rivâyette (أَنْ تَمُوتَ وَلَا إِمَامَ عَلَيْكَ) ifadesinin devamında “cemaatten ayrılan İslâm bağıny boynundan çıkarılmış olur” rivâyetine yer vermektedir. İtaatten kaçınmak veya el çekmek ya da yaptığı itaatten vazgeçmek boyutları ile yer alan⁸³ câhiliye ölümü ile ölenlerin bazı rivâyetlerde sorguya çekilmeyecekleri ifade edilmektedir. İbn Hibbân'ın *Sahih*'inde aktarılan şu rivâyetin رَجُلٌ فَارَقَ ثَلَاثَةَ لَا يُسْأَلُ عَنْهُمْ: رَجُلٌ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ، وَعَصَى إِمَامَهُ، وَمَاتَ عَاصِيًا (ö. 1999) ile Şuayb Arnaût (ö. 2016) tarafından sahih sayıldığı görülmektedir.⁸⁴ Konumuzu ilgilendiren boyutuyla cemaatten ayrılan/cemaati ayıran ve imama isyan ederek ölen kimsenin hesaba çekilmeyeceği bildirilmektedir.⁸⁵ Tirmizî'nin (ö. 279/892) aktardığı rivâyete göre benzer durum Hz. Peygamber'in veda hutbesindeki konuşmasında şöyle yer almaktadır: “... yöneticilerinize itaat edin. Böylece rabbinizin cennetine girin.”⁸⁶ Buradaki rivâyetlerin iman eksenli bir yaklaşımı ihtiva ettiği görülmektedir. “Kim boynundan İslâm bağıny çıkarırsa”, ya da “boynunda biat olmaksızın” ölürse muhtevasını içeren hadislere dikkat edildiğinde söz konusu hadislerin inanç hususuna işaret ettiği görülmektedir.⁸⁷ Bu noktada İbn Hibbân'ın da aktardığı şekliyle bu rivâyetlerden kasıt “Hz. Peygamber'i kabul etmeden ölen kimse” ise, bu durumda rivâyetlerin bir zemininin olduğunu söylemek mümkündür. Kur'an'da iman edilecek esaslar sayıldığı halde bu rivâyette yer alan “zamanın imamını tanımayanın câhiliye ölümü ile ölmesi” şeklinde formüle edilen durumun nasıl anlaşılması gerektiği

halîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, thk. Muhammed Reşâd Salim (b.y.: Müessesetü Kurtuba, ts.), 7/285.

82 İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, 7/452- 457.

83 İbn Hibbân, *Sahih*, 10/439; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/284, 9/ 386.

84 İbn Hibbân, *Sahih*, 10/422, 5/216.

85 İbn Hibbân, *Sahih*, 10/422-426; halifeye çıkar ilişkisi güderek biat edenin davranışının çirkinliğine dair bk. Ebû Dâvûd, “Büyü' (icare)”, 60; “Fiten ve Melahim”, 1; Buhârî, “Şehâdât”, 22.

86 Tirmizî, “Cuma”, 80; Dârimî, “Mukaddime”, 24.

87 Müslim, “İmâre”, 65; Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 9/28.

diğer bir problemdir. Zira “zamanın imami” şeklindeki kullanımın Hz. Peygamber sonrasında zorlayıcı siyasî hatta itikâdî bir görünüme dönüşmesi tartışmaya açıktır. Bu noktada ifade edilmelidir ki Şia’da “zamanın imami”⁸⁸ söylemi müstakil çalışmaların konusu olacak genişliğe sahiptir.

Özetle ifade etmek gerekirse musanniflerin konuyu ele alış şekillerinden ve rivâyetleri değerlendirme mantığından hareketle ilgili hadisleri ilk dönemden itibaren tefrikayı engelleme ve İslâm toplumunu bir arada tutmayı sağlamak anlamında değerlendirdiklerini söylemek mümkündür.⁸⁹ Şöyle ki, söz konusu rivâyetlere Abdurrezzak “cemaatin gerekliliği”, İbn Ebî Şeybe “itaat”, Buhârî “fiten”, Müslim “imâre”, Nesâî “kan akıtmanın haramlığı”, Ebû Dâvûd “sünnetin mahiyeti” bölümlerinde yer vermiştir.

2. Rivâyetlerin Sosyo-Politik Analizi

Câhiliye ölümü rivâyetlerinin Hz. Peygamber döneminde söylenmesini gerektiren somut bir hadisenin olup-olmadığı öncelikli sorudur. Rivâyetler bir nedene bağlı ise buna açıklık getirecek bilgi yer almakta mıdır? Ya da bu tarz rivâyetler fiten rivâyetlerinin tabiatı gereği peygamber dönemi sonrasında kıyamete kadar meydana gelecek hadiselerden ve sakındırılan davranışlar cümlesinden mi sayılmalıdır? Diğer taraftan câhiliye ölümü teması ile kast olunan ümmetin birliği ise bunu zedeleyecek ilk siyasi gerilim nasıl anlaşılmalıdır? Bütün bu sorulara ilave olarak Hz. Peygamber’in vefatı sonrasında yaşanan fitne döneminde ilgili rivâyetlere atıf var mıdır varsa rivâyetler nasıl algılanmıştır? Yoksa bu rivâyetler fitne ile oluşan siyasî durumu meşrulaştırıcı araçlar olarak mı üretilmiştir? Bu noktada öncelikle ifade edilmelidir ki rivâyetlerin tarihsel vakıa ile örtüşmesi, *Sahihayn* içinde yer almış olmaları ve yorumlarda mûcize olgusu ile açıklamış olması, vahye (gayr-ı metlûv) dayanıp dayanmadığı tartışmaları fiten edebiyatının temel problemi⁹⁰ olması yanında siyasi içerikli rivâyet-

88 İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, 1/59.

89 Mezhepler arasında isyan ve ayaklanma konusunda güç ve kuvvetin, lider etrafında birleşme gibi detayların yer aldığı görülmektedir. Bk. Üdeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, 2/764-770; muhalefetin şekilleri ve yaptırımına dair bk. Hamidullah, *İslâm’da Devlet İdâresi*, 217.

90 Mehmet Paçacı, “Hadis’te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı”, *İslâmiyât* 1/1 (1998), 35-53; M. Sait Hatipoğlu, *Hız. Peygamber ve Kur’an Dışı Vahiy -Gaybi Hadisler Meselesi-* (Ankara: Otto Yayınları, 2015). Diğer taraftan İslâm uleması tarafından fitnelere karışmış olsa dahi ilk dönemden itibaren sahâbenin adaletinin akli ve nakli delillerle sabit olduğu kabul edilmiştir. bk. Nureddin İtr, *Menhecü’n-Nakd fî Ulûmu’l-hadîs* (Dı-

lerin de tartışmaya açık yönlerinden bazılarıdır:

Gelecekte haber veren, tarih, yer, zaman ve coğrafya gibi detayları içeren rivâyetlerin tarihsel anlamda olumlu katkısı olmadığını, zira olumlu katkısı olsaydı sahâbenin ihtiyaç duyduğu anda bu rivâyetlere başvurması gerektiğini, apokaliptik söylemin rivâyetlerin sözlü kültürden yazılı kültüre geçinceye kadar ihtiyaca bağlı olarak üretildiğini, yazıyla tespitten sonra ise bu rivâyetlerin kesildiğini, buradan hareketle peygambere ait olamayacağını dile getiren Keleş, peygamber kendisinden sonra olacakları haber verir mi ya da vermeli midir? sorusuna ise şöyle cevap vermektedir:

“Her lider, bin bir zorlukla oluşturduğu cemaatini ve müntesiplerini, gelecekte onları bekleyen muhtemel tehlikelere karşı uyarır. Uyarmalıdır da... Özellikle İslâm ümmeti gibi tarihi bir misyona sahip bir topluluğun, Hz. Peygamber tarafından uyarılmaması düşünülemez. Hz. Peygamber de ümmetini, vahyin de desteğiyle, çeşitli konularda uyarmıştır ve uyarması da doğaldır. Burada bir sorun yoktur. Sorun uyarmanın üslubunda ve içeriğindedir. Birçok münasebetle Hz. Peygamber; ümmetini yeniden şirke düşmeme, câhiliye adetlerine dönmeme, dünyaya hırs göstererek adaletten uzaklaşmama, kadınlara, kölelere ve anlaşmalı zimmîlere (başka uyruktan kimselere) adaletle davranma, işleri ehil olanlara verme gibi birçok hayati konuda uyarı ve tembihte bulunmuştur...”⁹¹

Buradan hareketle, vürûd sebebi sayılacak bir ortamın olup-olmadığı sorusu ile hadis şârihlerinin meseleyi nasıl ele aldıklarını ortaya koymayı amaçlamaktayız.

2.1. Rivâyetlerin Sebeb-i Vürûdu (veya) Kültürel Bağlamı

Araştırmanın başında ilgili rivâyetlerin hadis literatürü içindeki dağılımına işaret edilmiştir. “İleride fitneler ortaya çıkacak”, “benden sonra yadırgayacağınız birtakım işler göreceksiniz.”, “kayırmalar göreceksiniz”

meşk: Dâru'l-fıkr, 1436/2015), 123. Nureddin İtr, hadis-siyaset ilişkisinde sürekli gündeme gelen Emevilere dair İslâm ulemasının her önüne geleni kabul ya da ret etmediğini bilakis bunlar arasında uydurma olanları ayıklayarak değerlendirme yaptıklarını kaydetmektedir. İtr, *Menhecü'n-Nakd*, 476.

91 Ahmet Keleş, “Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri”, *İstem* 4/7 (2006), 46-47. Benzer değerlendirme için bk. Hatipoğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, 152-157.

ve “hakkınızı vermeyen idareciler göreceksiniz”⁹² üslubunda rivâyet edilen hadisler daha çok Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkacak olan değer kaybına ve siyasi sorunlara karşı bir uyarı olarak değerlendirilmektedir.⁹³ Hadis şârihleri de bu bağlamdaki hadislerin -ve İslâm tarihinin ilk siyasi olaylarının- Hz. Peygamber’in nübüvvet nuruyla haber verdiği mucizelerden olduğunu ve aynen haber verildiği gibi zuhur ettiğini söylemektedirler.⁹⁴ Nevevî ve İbn Hacer gibi âlimlerin bu konudaki görüşleri ile paralel olarak Kamil Miras da Buhârî’nin hadisleri ele alış tarzından hareketle şunları dile getirmektedir:

“Buhârî bu hadisi Resûlullah’ın ashabını fitne ve ihtilalden sakındırmaya ve kendinden sonra devlet adamlarının dinî umdelere aykırı hal ve hareketleri olacağına dair açtığı bab içinde aktarmaktadır. Vahiy ile müeyyed olan peygamberimiz amme velayetini üstlenen bir kısım amirlerin gayr-ı meşru hareketlerde bulunacaklarını nübüvvet nuruyla görüyor ve biliyordu...”⁹⁵

Şârihlerin bu tarz rivâyetleri yorumlarken, siyasi olaylarla örtüş-

92 Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1; Tirmizî, “İlim”, 16, “Fiten”, 25; Nesâî, “Biat”, 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 33/ 238; Abdürrezzâk, *Musannef*, 2/379; Müslim, “İmâre”, 49; Nevevî, *el-Minhâc*, 12/435; Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim*, 9/25.

93 “İleride şöyle olacak” tarzındaki rivâyetlerin Hz. Peygamber’e söylenecek ümmetin rahatlatılmaya çalışıldığı iddiası için bk. İlyas Canikli, “İtaat Kültürünün Oluşmasında Hadislerin Rolü”, *İslâmî İlimler Dergisi (Kelam Sayısı)* 4/4 (Bahar-Güz 2009), 326.

94 Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 8/530; Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim*, 9/17; bk. sahâbenin yaşanan olumsuz hadiselerle iştirakini Ehl-i Sünnet uleması, içtihat olarak değerlendirmeyi, haklarında hüsnü zan beslemeyi ve dâhil oldukları olayları te’vil etmeyi tercih etmiştir. Nevevî, *el-Minhâc*, 18/217-221; Vahyin mahiyeti, gayb bilgisi ve Hz. Peygamber’in misyonu açısından yaklaşan araştırmacılar tarafından bu durumun mucize olarak nitelendirilmesi isabetli değildir. Önceki âlimler isnat tenkidine önem vermişlerse de metin tenkidi noktasında bu tarz fiten rivâyetlerini tekrar değerlendirmek gerekmektedir. bk. Keleş, “Apokaliptik Hadis Edebiyatı”, 37-54; Fiten rivâyetlerinin toptan bir yaklaşıma konu edilemeyeceği ayrı ayrı değerlendirmesinin gerekli olduğuna ilişkin bk. Kamil Çakın, “Fiten Rivâyetlerinin Tabiatı”, *Türkiye’de Dinler Tarihi’nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*, ed. Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Berikan Yayınevi, 2016), 251-270.

95 Nevevî, *el-Minhâc*, 12/435; Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 8/530. Ebu Abdullah (Zübeyr b. Avvâm) Halifeye (Hz. Osman) sahip çıkmadınız şimdi kan davası güdüyorsunuz dedikten sonra şunu söylemektedir: Bizler Ebu Bekir, Ömer ve Osman zamanında şu ayeti okurduk. Başımıza gelenleri görünceye kadar muhataplarının biz olduğumuzu hiç düşünmezdik.” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/31; İslâm tarihindeki fitnenin arkasında yatan nedenin saltanat mücadelesi olduğu sahâbe-tabiin diyaloglarına yansımaktadır. bk. Buhârî, “Tefsir (Enfal)”, 8, “Fiten”, 16.

tüğünü ifade etmekle yetinme ve kısmî olarak tarihsel izahların ötesinde sebep-i vürûdu veya uydurulan siyasi rivâyetlerle bir bağlantısını da kurmadıklarını söylemek mümkündür.⁹⁶ Câhiliye ölümüne ilişkin muhtevanın Hz. Peygamber'in vefatından sonraki döneme tekabül ettiği bazı rivâyetlerden anlaşılabilir. Örneğin; Huzeyfe b. Yemân'ın "ben de başıma gelir korkusu ile şerri soruyordum"⁹⁷ sözü ile Ebû Zer'den aktardığımız rivâyette "zalim idarecilerin arkasında namaz kılma"⁹⁸, ayrıca "...benim sünnetimi ve doğru yola sevk edilmiş halifelerin sünnetlerini tavsiye ederim..."⁹⁹ ile ilgili rivâyetteki üslup da peygamber dönemi sonrasına işaret etmektedir. Her ne kadar Hz. Peygamber bizzat kendi hayatında çeşitli vesilelerle görevlendirmeler yapmış ve görevlendirdiği kimselere uyarılarda bulunmuşsa¹⁰⁰ da onlarla ilgili "câhiliye ölümü" nitelemesini tespit edemedik. Bu bağlamda itaat ve biate dair bütün hadislerin Hz. Peygamber'den sonra idareyi üstlenen kimseye bağlılığı gerekli kıldığı görülmektedir. Bu da göstermektedir ki Hz. Peygamber yerine kimseyi bırakmamış bilakis "Habeşli köle" nitelemesi ile toplumsal statüsü ve aidiyeti ne olursa

96 Mehmed Said Hatipoğlu, "İslâm'ın yakın istikbali konusunda Hz. Peygamber'e nispet edilen rivâyetleri -ki bunlar her ne kadar pek çok âlim tarafından sahih sayılmış olsa bile- doğru kabul edebilmek mümkün değildir. Bunun aksini iddia etmek, bizi ilk fitne hareketlerine katılmış ileri gelen sahabilerin, Hz. Peygamber'e rağmen faaliyette bulunmuş olduklarını farz etmeye götürür ki bu o büyük zatlara atılacak en büyük iftira olur." şeklindeki değerlendirmesi ile söz konusu istikbale ait rivâyetlerin sahih sayılmayacağını kabul etmektedir. Buna delil olarak sahâbenin fitneden duydukları pişmanlık ifade eden sözlerine işaret etmektedir. Bu konudaki aktarımının neticesinde "Kur'an dışındaki istikbale ilişkin rivâyetleri sahih saymamaya götürecektir" sözleri ile sonuçlandırmaktadır. Bk. Hatipoğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, 152- 157. Bu konuda ister yakın istikbale ister uzak istikbale ilişkin rivâyetlerin nasıl ve ne niyetle uydurulduğu, eğer uydurma ise niçin mevzuat kitaplarında değil de *Kütüb-i Sitte* gibi sıhhati noktasında (bazı itirazlarla birlikte) genel kabul gören eserlerde zikredilmektedir? sorusu sorulması gerekmektedir. Münekkit âlimler tarafından uydurma rivâyetleri tespit kriterleri belirlenirken söz konusu rivâyetler nasıl değerlendirme dışında kalabilir? Sahâbe ve tabiin arasında gerçekleşen diyaloglara yansıyan tartışmalara rağmen sahâbenin udul sayılması (rivâyet dönemi mi? / tasnif sonrasından geriye dönük kabul mü?) ni rivâyetlerin kabulünde etkili olmuştur? Ya da söz konusu rivâyetler mevcut durumu tasvir ettiği için mi aktarıma ihtiyacı hissedilmiştir?

97 Müslim, "İmâre", 51; Tirmizî, "Menâkıb", 38.

98 Nesâî, "İmâmet", 2; Buhârî, "Ezan", 56.

99 Tirmizî, "İlim", 16. Tirmizî, "Bu hasen-sahih bir hadistir" demiştir; Benzeri rivâyet Resûlullah'ın bir seferde iken yaptığı konuşma olarak Abdullah b. Amr tarafından aktarılmıştır. Müslim, "İmâre", 10; İbn Mâce, "Fiten", 9; Nesâî, "Biat", 25.

100 Tirmizî, "Ahlak", 8; Ebû Dâvûd, "Zekât", 4, 6. Nesâî, "Biat", 34; bk. Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, 8/716.

olsun liyakat sahibi olan ve mâsiyeti emretmeyen idarecilere itaati emrettiği anlaşılmaktadır. Arapların kendi kabilesi dışındaki kimsenin idaresine girmeyi kabul etmemesi dikkate alındığında bu durumun askeri birlik komutanlarına itaatin gerekliliğini vurguladığı gibi bir bağlam düşünülebilir. Statü açısından seçkin kimselerin olduğu orduya azatlı kölenin tayin edilmesi emir-komuta zincirinde liyakat sahipleri yer aldığı sürece itaatin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰¹ Resûlullah'ın âmirlere itaate son derece ehemmiyet vererek bunu kendine yapılan itaat mertebesine yükseltmesinin sebebinin Hattâbî (ö. 388/998) şöyle izah etmiştir:

“Gerek Kureyş, gerekse onların peşinden gelen Araplar emirlik nedir bilmezler; kendi kabile reislerinden başka kimseyi tanımazlardı. İslâmiyet gelerek kendilerine emirler tayin edilince bunu hazmedemediler. Hatta bazıları itaatten çekindi. Bunun üzerine Hz. Peygamber âmirlere itaat etmenin kendisine yapılan itaate, isyanın da kendisine yapılan isyana bağlı olduğunu bildirerek onları âmirlerine itaate teşvik buyurmuş; bu suretle tefrikanın önüne geçmiştir.” Zira topluluktan ayrılmak kişiyi doğrudan küfre götürme de ne yapacağını ve nasıl hareket edeceğini bilmez bir hale düşürür. Sanki boynundaki yularından çözülmüş hayvan gibi. Bu tamamen bedevi Arapların zihin yapısında etkin olacak bir anlatım tarzıdır.”¹⁰²

İdareciye itaatin Hz. Peygamber'e itaat sayılması, Peygamber'e itaatin de Allah'a itaat sayılması¹⁰³ merkezi bir yapılanmaya sahip olmayan Arapların siyasi anlayışında köklü bir değişikliği talep etmektedir. İslâm'ın getirdiği köklü zihni değişikliği, adet ve alışkanlıkların siyasi, sosyal hayatın her karesindeki hissedilir teklifi yani İslâm'ın Arapların hayatına müdahalesini Ekrem Ziya Umerî, medenî akla yükseliş olarak değerlendirmektedir. Yeni Medine toplumunun temelleri aile ve aşiret bağlarının, kabile asabiyetinin ve diğer bağların üstüne çıkan inanç bağları üzerine kurulmuş ve toplumsal yapı da bu esaslar üzerine inşa edilmiştir.¹⁰⁴ Anayasada ön plana çıkan tek ümmet fikri de kabile anlayışından uzaklaşarak

101 Müslim, “İmâre”, 37; Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim*, 8/714; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 147; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, 10/216; Hendek savaşında müşriklerin günü birlik komutayı üstlenmesi başkasının idaresine girmemeyi kabul etmemesine işarettir. bk. Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 28.

102 Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, 10/216; Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 4/334; Müslim, “İmâre”, 32; Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim*, 8/710.

103 Müslim, “İmâre”, 32; Buhârî, “Cihad”, 110; İbn Mâce, “Cihad”, 39; Tirmizî, “Cihad”, 27.

104 Bk. Umerî, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, 219-225.

farklı kültürlerle bir arada yaşamının ilkeleri ile medeniyet inşa edebilecek dayanakları göstermektedir. Söz konusu rivâyetlerin arka planı olarak somut örneğin Medine'ye hicretten itibaren başladığı söylenebilir. Bunu için Yesrib'den Medine'ye geçiş salt hicret ile yurt değiştirmek değil aynı zamanda birbirlerine düşmanlık duyguları besleyenleri bir arada tutacak manevi değerleri¹⁰⁵ hâkim kılacak ve medeniyete öncülük edecek birlikteliğin temellerini atmaktır.¹⁰⁶

Bu açıklamalardan hareketle söz konusu itaat teması, cahili Arap kültüründen İslâm'a geçişte sosyo-politik alandaki düzen arayışının bir aracı olarak görülmektedir. Peygamber sonrası halifelere biat, Emevi- Abbasi idaresindeki etkileri yanı sıra tarihsel süreçte söz konusu itaat kültürüne ilişkin rivâyetlerin karşılıklı argüman olarak nasıl kullanıldığı bu çalışmanın sınırını zorlamaktadır. Rivâyetlerin uydurma sayılma gerekçelerinden biri de ilk dönem siyasal anlayışını tahkim etme ve hakları ellerinden alınan kimselere sabır telkinleri ile yaşanan hadiselerin örtüşmesi görülmektedir. Ne var ki ilk şârihlerden Hattâbi, câhiliye ölümü rivâyetine ilişkin uydurma nitelemesini kullanmamış, bilakis bu tarz rivâyetler Hz. Peygamber'in gaybî mucizelerinden biri olarak kabul edilmiştir.

2.2. Din Dili ve Şerh Geleneği Açısından Câhiliye Ölümü

Rivâyetlerde "câhiliye ölümü ile ölmek" tehdidi yanında "Allah'a karşı delili olmamak", "benden ya da benim ümmetimden değildir" şeklinde bazı uyarılar yer almaktadır. Rivâyetlerdeki ağır uyarılar bu durumun teşbihe hamledilecek bir mesele olmadığını düşündürmektedir.¹⁰⁷ Ancak İslâm âlimleri bu ve benzeri hadisleri "leyse minna", "la yû'minü ehadüküm" kalıbındaki rivâyetlerin yorumlarında¹⁰⁸ olduğu gibi te'vil yolunu benimsemişlerdir. Dinî metinlerdeki mecaz, teşbih ve istiare gibi belagat

105 Bk. Müslim, "Birr", 23, 32, 58, 66, "Zikir", 38; Buhârî, "Mezâlim", 3, "İman", 13, "Edeb", 57.

106 Ekrem Ziya Umerî, *Sahih Rivâyetlere Göre Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Kasım Koç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 237; Ayrıca bk. İslâm öncesi dönemde Arabistan'da bugünkü manada devlet anlayışı yoktu. Hicretin ikinci senesine kadar Medine (şehir) anlayışı yerine kabileye bağlılık görülmekteydi. Şerif, *Mekke ve'l-Medine fi'l-câhiliyye*, 29-30.

107 Rivâyetlerdeki lafzî durumu destekleyen birçok aktarım söz konusudur. bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, 11/341; ayrıca bk. Nesâî, "Biat", 29; Ebû Dâvûd, "Cihad", 25; Dârimî, "Cihad", 25.

108 Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî*, 7/118.

özelliklerinin varlığını¹⁰⁹ dikkate alan şârihler bu ifadenin amacının kâmil bir mü'minin yapmayacağı davranışları sert bir uyarı ve ağır bir ceza ile haber vermek olarak değerlendirmektedirler.¹¹⁰ Ne var ki Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) benzer bir durumda “bizden değildir” ifadesinin “bizim gibi değildir” şeklinde yorumlanmasını hoş karşılamamıştır. Çünkü ilkindeki uyarı tonu ikinciye göre daha serttir.¹¹¹

Kamil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*'te, câhiliye ölümü kavramını şöyle açıklamaktadır: “Başsız, içtimâî nizamdan mahrum cahil milletlerin âsi bir ferdi olarak ölür demektir. Yoksa kâfir olarak ölür demek değildir.”¹¹² Zira İslâm dini her ne surette olursa olsun içtimai kargaşadan, birlik ve beraberliğinin zarar görmesine karşı ümmeti uyarmıştır.¹¹³ İmamın yönetici olarak topumu bir arada tutan güç olduğu dikkate alındığında Nevevî'nin, böyle bir ölümü imama tabi olmaksızın kargaşa ve anarşi ortamında ölmek olarak açıklaması anlaşılabilir bir izahıdır. Câhiliye Araplarının keşmekeş bir hayat sürdürdüğü ve lider tanımadığı, itaatten uzak yapıları dikkate alındığında, yöneticisine itaat etmeyen kimse de toplundan ve toplumun üzerinde bulunduğu değerlerden ayrılması söz konusu olduğu için cahili Araplara benzemiş olmaktadır.¹¹⁴ Cemaatten ayrılanın ölümünün kâfirin ölümüne benzetilmesindeki ortak yönü bir idareciye tabi olmamak olarak açıklayan San'ânî (ö. 1182/1768), bu kişi topluma karşı çıkmamışsa (hurûc) ve savaşmamışsa o zaman İslâm'dan çıkmadığı için öldürülmeden olduğu hal üzere bırakılır der. Çünkü Hz. Peygamber onunla muharebe etmemizi

109 Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2013), 275.

110 Nesâî, “Tahrimü'd-dem”, 27.

111 Ebû Dâvûd, “Buyu”, 52; Nevevî, *el-Minhâc*, 2/108.

112 Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 8/531; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, 10/169; Câhiliye temasına ilişkin rivâyetlerin uydurma oluşu ve söz konusu câhiliye kavramının küfür olarak yorumu/tercümesi için bk. Ignaz Goldziher, *İslâm Kültür Araştırmaları 2*, çev. Mehmed Said Hatipoğlu - Cihad Tunç (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 2/125-133.

113 Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 8/549; Münâvî (ö. 1031/1622) ise konuyu, “ümmetim dalâlet üzere birleşmez” hadisi bağlamında ele alarak çoğunluğun üzerinde bulunduğu durumu tasvip etmektedir. Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârîfin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *Feyzû'l-kadîr şerhu'l-Câmi'î's-sağîr* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415/1994), 2/547; bk. Âl-i İmrân, 3/103.

114 Müslim, “İmâre”, 57; Nevevî, *el-Minhâc*, 12/ 441; Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim*, 9/19; Tîbî, *Mişkât*, 8/2561; İbn Ebi Şeybe de, “imama tabi olmaksızın ölüm” olarak açıklamaktadır. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 15/22; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, 10/169, 220.

emir buyurmamış; yalnız onun ölüm hâlinin câhiliyye ölümüne benzediğini haber vermekle iktifa etmiştir. Şu halde kişi bu fiili ile İslâmiyet'ten çıkmış olmaz.¹¹⁵

Câhiliye ölümünü küfür olarak değil de isyankâr olarak ölmek anlamında değerlendiren Kastallânî, fiskından dolayı sultana itaatsizlik yapılmayacağını şöyle izah etmektedir: “Eğer bu sebepten dolayı sultanın azli istenirse bu durum, güç, otorite kaybına, kan akıtma hatta daha büyük tehlikelere fitnelere sebep olur. Onun azledilmesinde ortaya çıkan kötü durum görev başında olmasındaki kötülükten daha büyüktür.”¹¹⁶ Şevkânî (ö. 1250/1834), *emr-i bil'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* bağlamında zalim idareciye karşı çıkmak ve kılıçla mücadele etmek gerektiğine dair görüş belirtenlere karşı itaate ve hurûcun yasaklanışına dair hadislerin mütevâtir derecesine ulaştığını söylerken,¹¹⁷ Nevevî de devlet başkanı zalim ve fâsık dahi olsa ona karşı çıkmamanın, onlara karşı savaşmanın icmaen haram olduğunu söylemektedir. Buna göre fıkıh, hadis ve kelam âlimlerinden oluşan ehl-sünnetin çoğunluğuna göre idareci fisk, zulüm, hakları kötüye kullanma ve haksızlık yapma gibi durumlarda görevden alınmaz ve ona karşı ayaklanmak caiz değildir.¹¹⁸ Hurûcu yasaklayan deliller arasında “câhiliye ölümü” rivâyetleri, “Allah'ın dinini fâcir bir kimse vasıtasıyla da desteklemesi” rivâyetleri yanı sıra Müslümanların birbirleri ile savaşmasını yasaklayan rivâyetlere yer verilmektedir.¹¹⁹ Ehl-i sünnet uleması benzeri ifadelerle gelen rivâyetleri büyük günahlardan uzaklaştırmayı içeren mesajlar olarak değerlendirerek söz konusu fiili işleyenleri küfre nispet etmemiştir.¹²⁰

115 Ebû İbrâhim İzzüddîn Muhammed es-San'ânî, *Sübülû's-selâm şerhu Bulûğu'l-merâm* (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1379/1960), 3/258-61.

116 Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, 10/169; Nevevî, *el-Minhâc*, 12/433; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 4/314; Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 2/476-478.

117 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 5/370.

118 Bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 12/432-33; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 8/8; Aynî, *Um-detü'l-kârî*, 24/179.

119 Rivâyetler için bk. “zalim idareciye sabretmek ve ona karşı savaşmanın ve silah kullanımından kaçınmak” bölümü. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 5/364.

120 Bk. Üdeh, *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*, 2/754.

2.3. Toplumsal Yapının Tesisi: Adalet, İtaat ve Sabır

“Câhiliye davasıyla hak iddia eden bizden değildir.”¹²¹ “Câhiliye çağrısını bırakınız...”¹²² “Allah, câhiliye döneminin kibrini ve övünme âdetini sizden giderdi...”¹²³ “ümmetimin içinde câhiliye döneminden kalma terk edemeyecekleri dört haslet vardır...”¹²⁴ anlamındaki rivâyetler, Hz. Peygamber’in, Müslüman toplumun bilincini inşa etmede kullandığı üsluplardan biri olarak câhiliyenin çirkinliğine atıfla siyasi, sosyal ve ahlaki anlamda ideal bir toplum oluşturma çabasına işaret etmektedir.¹²⁵ Ancak üzerinde durduğumuz rivâyetlerdeki zahiren mutlak itaati gerekli kılan durumların câhiliye toplum yapısından farkını sorgulamak durumundayız. Kısaca bir taraftan câhiliye nitelemesi ile reddedilen davranış kalıplarının Müslüman idareciler tarafından sergilenmesi buna rağmen toplum birlikteliğini korumaya yeterli olup olmayacağını sorgulama gerekir.

Toplumsal yapı yöneten ve yönetilenlerden oluşmaktadır. Yönetimin bir kişi ya da zümre olması ya da hangi yollarla idareyi üstlendiği görev ve sorumluluk açısından sonucu etkilememektedir. Yönetimin, idaresi altındakilerin haklarını muhafaza etmesi gerekirken; yönetilenlerin yönetime karşı sorumluluk bilinciyle hareket ederek itaat etmesi ve toplumsal yapıyı bozacak oluşumlardan sakınmaları gereklidir. Ancak bu itaatin sınırının ne olduğu hususu önem arz etmektedir. Câhiliye ölümüne dair rivâyetlerin mutlak itaati¹²⁶ emrettiği düşünülebilir. Bununla birlikte belirli şartlarda itaati emreden rivâyetler de yer almaktadır. Bu rivâyetlerden bir kısmını şu şekilde aktarabiliriz:

“Benden sonra idareciler çıkacağını işittiniz mi? Kim onların yanına girer çıkar, yalanlarını tasdik eder, yaptıkları haksızlıklarda onlara yardım ederse benden değildir, ben de ondan değilim. Kıyamet

121 Buhârî, “Cenâiz”, 38.

122 Buhârî, “Menâkıb”, 8.

123 Ebû Dâvûd, “Edeb”, 110.

124 Müslim, “Cenâiz”, 29; İbn Mâce, “Cenâiz”, 51.

125 Buhârî, “İman”, 22, “Diyât”, 1, 8, “Ahkâm”, 49, “Hudûd”, 14, “Cenâiz”, 45, “İman”, 1; Müslim, “Hudud”, 41; Tirmizî, “Hudud”, 12; Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebetü'l-matbatî'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Bîat”, 3; Mümtehin, 60/12. Müslim, “Cenaiz”, 29, 31; Câhiliye telakkilerinden uzaklaştırma çabası olarak bk. İbn Mâce, “Cenâiz”, 17.

126 Müslim, “İmâre”, 55; Buhârî, “Cihad”, 110; İbn Mâce, “Cihad”, 39; Tirmizî, “Cihad”, 27, “Fiten”, 25.

günü havuzumun başında da yanıma gelemeyecektir. Kim de onların yanına girip çıkmaz, yalanlarını tasdik etmez, haksızlıklarına karşı yardımcı olmazsa o bendendir bende ondanım, havuzumun başında benimle birlikte olacaktır.”¹²⁷

“Biz Hz. Peygamber’e darlıkta, varlıkta, neşeli ve kederli zamanlarımızda, başkaları bize tercih edildiğinde dinleyip itaat etmeye, emirlik hususunda ehil olanla kavga etmemeye ve nerede olsak hakkı söyleyeceğimize, Allah hakkında hiç bir kınayıcının zemminden korkmayacağımıza biat ettik.”¹²⁸

“Allah Resûlü Veda Haccı’nda toplanan büyük kalabalığa da, “Ey insanlar! Allah’a karşı sorumluluk bilinci içerisinde olunuz. Sizin başınıza kulağı kesik Habeşli bir köle bile getirilmiş olsa Allah’ın Kitabı’na göre hareket edip size de onu uyguladığı sürece emirlerini dinleyin ve itaat edin!”¹²⁹

Rivâyetlerin çoğunluğu mutlak itaati ifade etmekle birlikte bu durumun, “hâlîka isyanın ve itaatsizliğin olduğu yerde mahlûka itaat olmaz”¹³⁰ prensibi ile özetlendiği görülmektedir. Abdürrezzâk, *Musannef*te şartlı itaati Ebu Bekir’in halife seçildiğinde yaptığı konuşma üzerinden değerlendirerek kendisinin “Allah ve Resulü’ne bağlı kaldığı sürece itaat edilmeyi talep ettiğine, zayıfın hakkını korumayı üstlendiğine, istikamet üzere olduğumda bana yardım edin, yanlış yaptığımda ise beni düzeltin.” dediğine dair sözlerini aktarmaktadır.¹³¹ Buna bağlı olarak Dihlevî (ö. 1176/1762), yönetilenlerden itaatın talep edilebilmesini devlet başkanının kendisinden beklenen maslahatla orantılı olduğunu söyler.¹³² Hererî (ö.1441/2019), *el-Kevkebül-vehhâc* adlı eserinde ister ordu komutanı olsun isterse amme velayetini üstlenen idareci olsun hadisteki ifadeye göre Allah’a karşı sorumluluk bilinci ve yönetimi altında olanlara adil davranma hasletlerinin bir arada bulunması gerektiğine dikkat çekmektedir.

127 Nesâî, “Biat”, 36.

128 Müslim, “İmâre”, 41.

129 Buhârî, “Ahkâm”, 4. Müslim, “İmâre”, 37, 38. Tirmizî, “Cihâd”, 28; Nesâî, “Biat”, 34; Başka rivâyetlerde “Namaz kıdıkları sürece onlarla savaşılmaması” istenmiştir. Tirmizî, “Fiten”, 78.

130 Müslim, “İmâre”, 38; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 87; Nesâî, “Biat”, 34; İbn Mace, “Cihad”, 40, 49; Dârimî, “Mukaddime”, 24.

131 Abdürrezzâk, *Musannef*, 11/336.

132 Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 2/476-478.

Toplumun yönetiminde sadece kişisel dindarlık sayılacak bir takvanın yeterli olmadığını söylemektedir.¹³³ Zira sultanın tavrındaki değişiklik toplumu ve medeniyeti kökten etkileyecek tesire sahiptir. Bundan dolayı İbn Haldûn, devletlerin beka-fena ilişkisini, “zulüm umranın harap olduğunu haber verir” sözleri ile temellendirmektedir.¹³⁴ Devletlerin bekasını sağlayan adalet düşüncesi yerini zulüm ve haksızlığa bırakmışsa, dinî değerler yakınlık ve çıkar ilişkilerine yenik düşmüşse en büyük devletler dahi çöküşün eşliğindedir.¹³⁵ Bu nedenle “Allah kâfir bir devleti adalete bağlılıkları sayesinde sürekli/baki kılar, Müslüman toplumları da zulümleri sebebiyle helak eder.” denilmesindeki hakikati göz önünde bulundurmak zaruridir. Toplumları ayakta tutan adaletin sosyal, ekonomik, siyasî, hukukî olmak üzere toplumsal yapının bütün unsurlarıyla döngüsel bir bağlantı (daire-i adalet)¹³⁶ teşkil ettiği görülmektedir. Adaletsizliği kamu düzenini bozan en büyük tehlike sayan Mâverdî (ö. 450/1058), toplumsal yapı, kamu düzeni, devlet idaresi, yönetimle adalet arasındaki irtibatı şöyle tanımlamaktadır:

“Gerek dış dünyada gerekse insanların vicdanlarında adaletsizliğin meydana getireceği tahribatın yıkıcılığı başka hiçbir olumsuzlukla kıyaslanamayacak kadar büyüktür. Nerede bir kötülük varsa onun ortaya çıkmasında adaletten sapmanın mutlaka bir payı bulunur. Özellikle yöneticilerin halka zulmetmesi ülkenin varlığını tehlikeye sokacak bir kötülüktür. Sosyal huzursuzlukları zulüm ve baskıyla önlemeye kalkışmanın aldattıcı bir çözüm yolu olduğunu söyleyen Mâverdî’ye göre halkına zulmeden devlet onun güvenini, dolayısıyla kendi meşruiyet zeminini kaybedeceğinden artık bir baskı yönetimi ve yıkıcı güç haline gelir.”¹³⁷

Toplumun istikrarı bağlamında fiten literatürü içindeki temel vurgulardan biri de musibet -siyasi memnuniyetsizlik- karşısında sabretmektir.¹³⁸ Sosyal ve siyasi kargaşada ideolojik saplantılara girmemek, kan

133 Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 20/ 69.

134 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 549.

135 Emevî ve Abbasi örneği için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 366-368.

136 Bk. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 539.

137 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, nşr. Mustafa es-Sekka (Beyrut: y.y., 1398/1978), 138, 141-144.

138 Tirmizî, “Fiten”, 25, 73. Nesâî, “Âdâbu'l-Kudât”, 4; Buhârî, “Fiten”, 1; İbn Hacer, *Fet-*

akıtmaya sebep olacak durumlardan uzak kalmak, idarecilerin kendisine takdir ettiği hakka razı olmak ve bu süre zarfında da Allah'a karşı kul-luk görevlerini yerine getirmek tavsiye edilmiştir. "Benden sonra birbi-rinin boynunu vuran kâfirler gibi olmayın"¹³⁹, "Müslümana sövmek fisk ona karşı savaşmak küfürdür"¹⁴⁰ İki Müslüman kılıçlarıyla karşı karşıya geldiklerinde..."¹⁴¹ "Davaları aynı olan iki topluluk savaşmadıkça kıyamet kopmaz"¹⁴² tarzındaki rivâyetler toplumsal birlikteliği sağlamaya, çatış-maları ve toplumsal şiddeti önlemeye bir açıdan destek olmaktadır.¹⁴³ Ancak sabrın pasifizm anlamına gelmediği, inziva ile ilgili rivâyetlerin ise kendini ifade etmeye gücü yetmeyenler için söz konusu olduğu unutul-mamalıdır. Zira Müslüman kimliğini ortaya koyan "iyiliği emretme ve kö-tülükleri engelleme" görevi her şartta yerine getirilmesi gereken bir gö-revdir. Netice olarak bütüncül bir yaklaşımla "câhiliye ölümü" kavramı ele alındığında söz konusu ifadenin toplumsal yapıyı korumak anlamına gel-diğini; salt körü körüne itaati benimseme¹⁴⁴ anlamına gelmediğini söyle-mek mümkündür. Akıllı ve mücadele yollarını devre dışı bırakarak her tür-lü olumsuzluğu ahirete erteme anlayışı her türlü istismarı de beraberinde getirir.¹⁴⁵ Bu değerlendirmelerden hareketle İslâm âlimleri itaat konusu-

hu'l-bârî, 13/27.

139 Buhârî, "Fiten", 8; "İlim", 44; Müslim, "İman", 29; Tirmizî, "Fiten", 28.

140 Buhârî, "Fiten", 8.

141 Müslim, "Fiten", 17.

142 Müslim, "Fiten", 17; Nevevî, *el-Minhâc*, 18/ 221.

143 Buhârî, "Fiten", 9, 11, 14, "İman", 12, "Bed'ü'l-Halk", 14, "Menakıb", 25, "Rikak", 34; Ebu Dâvûd, "Fiten", 2, 4; Müslim, "Fiten", 3; Tirmizî, "Fiten", 33; Nevevî, *el-Minhâc*, 18/217; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/332.

144 İtaatin sınır ve mahiyeti ile ilgili muhalefet düşüncesinin yerini mutlak itaate bırak-masına ilişkin bk. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1 -Hilafet ve Meşruiyet-* (İs-tanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 197-201.

145 "Zulme ve ezici güce karşı koymaya gücü yetmiyorsa, hazırlık yapmaya ve sebepleri kollamaya çalışmalıdır. Bunun için, fikrini taşıyan herkese destek olarak ve hakkın kuvveti ile batılın kuvvetine, adaletin yardımcıları ile zulmün yardımcılara karşı koymak için yerinde olan her fırsatı değerlendirerek sabır ve teenniye sarılmaktan başka yapılabilecek bir şey yoktur. Nitekim Nebî Mekke'de putlara ve tapıcılarına kar-şı on üç yıl sabretti. Ta ki Mekke'nin fetih günü, münasip vakit gelmiş ve o zaman on-ları kırmıştır. Bunun için âlimlerimiz şu sonuca varmışlardır: Bir kötülüğü gidermek, ondan daha büyük bir kötülüğü getirecekse böylesi durumlar değişinceye kadar ona karşı susmak vacip olur. Buna göre sabırla tavsiyeden, zulme ve azgınlığa teslim olma isteği anlaşılmalı, bilakis Allah hükmedinceye kadar gözetleme ve kollama ana-lışmalıdır. Sabır, ilahlaşan tâğûtlar karşısında, hak söz söylemeye, iyiliği emretmeye

nu Allah ve Resulü’ne itaat esasına bağlı olarak akli devre dışı bırakmadan ele almışlardır. İtaatin temellendirilmesinde mâsiyeti emretmemesi, Allah’ın kitabına uygun hareket etmesi, biyolojik özelliklerden ziyade göreve ehil olması gibi kriterlerin dikkate alındığı görülmektedir. Diğer taraftan Hattâbî’nin de dile getirdiği gibi zikredilen rivâyetlerin tamamen Arapların kültürel kodlarına uygun olduğu görülmektedir. Tarihsel tecrübelerde dogmatizme sevk eden anlayışlar olmuşsa da bunu birtakım dinî referanslara dayandırmak¹⁴⁶ ve buradan hareketle klasik hadis usulü ve şerh mantığı açısından problemlili görülmeyen itaat rivâyetlerinin sorunlu kabul edilmesi hakkaniyetli bir yaklaşım değildir. Rivâyetlerin siyasî uysallık ve ahlâkî pasifliği doğurduğu iddiası¹⁴⁷ bazı dönemler açısından söz konusu edilse de dinî metinler ve Hz. Peygamber örnekliliği bütüncül bir yaklaşımda değerlendirildiğinde sırf buradan hareketle “sağlıksız siyasi anlayışın” temellerini itaat hadislerine bağlamak yeterli bir argüman değildir. Zira aynı durum bütün dinî metinler için söz konusu olabilmektedir.

Sonuç

Bu araştırmada zahiren küfür ve şirk anlamında kullanılan İslâm öncesi dönemi tasvir eden “câhiliye ölümü” teması üzerinde durulmuştur. Kavramsal anlamda konumuzla alakalı olan “câhiliye taassubu”, “câhiliye davası”, “câhiliye idaresi”, “câhiliye zannı”, “câhiliye âdeti” gibi kullanımlar, sosyal, siyasî, hukukî, ahlakî açıdan İslâmî düşüncenin yapılanmasında zihinsel kırılmayı oluşturmaktadır. Çeşitli boyutlarına dair rivâyetlerin bütünlüğünü arz etmeye çalıştığımız, “câhiliye ölümü” içerikli rivâyetlerin

ve kötülükten nehyetmeye engel değildir. Nitekim hadiste şöyle gelmiştir: “Cihadın en faziletlisi, zâlim bir hükümdarın karşısında hakkı söylemektir.” Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 208.

146 Hadis uydurma faaliyetinin ilk örnekleri siyasî alanda kendini göstermiştir. Bu noktada üzerinde durulan itaat hadisleri Emevî ideolojisini desteklemek için uydurularak saltanatın tahkim edilmesi, idarecilerin keyfi davranışlarının dinî metinler aracılığı ile meşru sayılması amaçlanmıştır. Şûra, adalet ve işin ehli olma ilkeleri göz ardı edilerek mevcut idareciye karşı görüş belirtmek din dışılıkla itham edilmiştir. Bu din dışılık itaat metinleri üzerinden ele alındığında câhiliye ölümü ile de örtüşen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bk. Mustafa Özkan, *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din-Devlet İlişkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 119-154; Son dönemlerde de hadislerle siyasî iradeyi destek amacıyla çeşitli atıflar söz konusudur. Bk. Abdullah Taha İmamoglu - Veli Karataş, “İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve Hulâsatu’l-Burhan fî İtaati’s- Sultan Adlı Risalesi”, *Artuklu Akademi* 3/1 (2016), 21-54.

147 Canikli, “İtaat Kültürünün Oluşmasında Hadislerin Rolü”, 326.

ise, sosyo-politik alanla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. İslâm'ın güzelliğini her alanda ortaya koymayı hedefleyen Allah Resulü hayatta iken kabilecilik anlayışının etkisiyle bir araya gelemeyen ve mücadele içinde olan grupların çarpık zihniyetini ortadan kaldırmak niyetiyle ve onları aynı dava etrafında bir arada buluşturmanın ifadesi olarak “câhiliye” kavramına atıfta bulunmuştur. Bu doğrultuda vahdet, tevhid, birliktelik vurgusu üzerinde duran İslâm, hedeflediği oluşumu bozacak her türlü ayrışmayı yasaklamıştır.

“Cemaatten ayrılarak dini terk etmek” hariç “câhiliye ölümü” teması küfür değil siyasi itaatsizlik ve muhalif bir yapı içinde topluma karşı mücadele etmek, bunun sonucunda ise merkezi bir idarenin oluşturulamaması olarak anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım tarzı tasnif türünün ilk örneklerinden itibaren görülmektedir. Abdürrezzâk, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî başta olmak üzere musannifler, câhiliye ölümü rivâyetlerini toplumsal sorunları azaltma ve istikrarı koruma ve yönet(il)enlerin riayet etmesi gereken ilkeler kapsamında ele almışlardır. Rivâyetleri bu tasnif sistemine uygun olarak değerlendiren hadis şârihleri Hz. Peygamber'den sonraki yaşanan hadiselerle örtüştürülmek suretiyle bu haberlerin mûcize olduğunu kabul etmişlerdir. Bu noktada içinde yaşadığı toplumu en iyi tanıyan Allah Resulü bizzat şahit olduğu olumsuz durumlara istinaden tesis etmeye çalıştığı sosyal ve siyasi birlikteliğin kendisinden sonra zarar görmemesi için uyarıda bulunduğu söylenebilir. En azından fiten rivâyetlerindeki politik olaylarla ilgisi doğrudan kurulan rivâyetler haricinde yöneten ve yönetilenlere dair rivâyetler Hz. Peygamber'in tesis etmek istediği düzenin temel prensipleri olarak kabul edilmesi gerekir. Zira Allah Resulü hem bir elçi hem de bir devlet başkanıdır. Söz konusu rivâyetleri, içinde yaşadığı toplumu iyi tanıyan bir devlet başkanının tecrübesinin ifadesi (veya gaybî bir haber) değil de siyasî olaylar neticesinde üretilen rivâyetler gibi değerlendirilmesi gerektiği söylemi bu bağlamdaki birçok siyasi içerikli rivâyeti de uydurma saymaya sevk edecektir. Buna bağlı olarak klasik dönem hadis usulünü ve sıhhat kriterlerini taşıyan hadislerin, hangi kritere bağlı olarak eserlerde yer aldığını sorgulamak gerekmektedir. İstikbale ilişkin rivâyetlerin kabul/red ölçütü rivâyetin “tarihi vakıya uygunluk ilkesinin” doğrulanabilir olması mıdır? Ya da yakın ve uzak istikbale ilişkin rivâyetlerin değerlendirilmesinde senet mi metin mi esas teşkil etmektedir? Bu mülâhazalar bağlamında metin tenkidine dair çalışmaların siyasi içerikli rivâyetleri de fikhî ve itikâdî tartışmaların

odağında yer alan rivâyetler kadar öncelemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak bunun yapılabilmesi için takip edilecek yeni bir anlam-yorum metodolojisinin imkânı da sorgulanması gereklidir. Zira siyasi içerikli rivâyetlerin yorumunda ortaya çıkan eleştirel görüşlerin netice itibarıyla klasik hadis rivayet ve dirayet sistemini yeterli görmediği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak kültürel bir duruma atıftan hareketle rivâyetin en azından bir özünün olduğunu söylemek mümkündür. Ancak rivâyetlerin ilk dönemden itibaren siyasi etkisi ve oluşturduğu yaşam tarzı ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Tarihsel süreçte ideolojik yaklaşımların mevcut idarenin istikrarı bağlamında özellikle itaat rivâyetlerine atıfta bulunduğu görülmektedir. Bu atıf meselesinin hâkimiyeti sorgulamadan kutsiyet düşüncesine götürdüğü iddia edilebilir. Zira şerhlerde idarecilerin tavrını ve siyaset anlayışını sorgulama yerine toplumun görev ve sorumluluklarını esas alan yorum geleneğinin hâkim olduğu görülmektedir. Kendisinden hoşnut olunmayan (dinî, siyasi, ekonomik vb.) davranışların sadır olduğu idareciye tabi olma uzun vadede toplumun menfaatini barındırdığı düşünülse de sözü edilen itaat, sosyal parçalanmayı önleyici ve haksızlığa uğrayan birey/grupların toplumsal yapı içinde bütünleştirici bir tavır takınmasına vesile olabilir mi? soruları akla gelmektedir. Zira toplum psikolojisi açısından “Müslüman idarecilere karşı samimiyetin” bu çerçevede sağlanmasının zor olduğu fitne sonrasındaki itiraflara da yansımıştır. Bu çerçevede İslâm (sünni-şii) siyaset geleneğinde söz konusu rivâyetlere yapılan atıfların yanında dönemsel olarak Müslüman idarecilerin yönetim anlayışlarını belirleyen rivâyetlerin niteliği ve toplum üzerindeki etkisi de ayrıca üzerinde durulması gereken konular arasındadır.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Mu-sannef fi'l-hadîs*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-islâmî, 2. Basım, 1403/1983.

Âlûsî, Muhammed Şükrî el-Bağdâdî. *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâ-li'l-Arab*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1314.

Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültü-rel ve İktisadi Hayat)*. İstanbul: Kuramer, 2017.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî*. 25 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-türâsi'l-arabi, ts.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsül-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnu'l-mabûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*. 14 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Basım, 2009.

Babanzâde, Ahmed Naim - Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. ed. Salih Şengezer vd. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13. Basım, 2018.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Süeyhl Zekkâr-Riyad Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-marife, 3. Basım, 2010.

Canikli, İlyas. "İtaat Kültürünün Oluşmasında Hadislerin Rolü". *İslâmî İlimler Dergisi (Kelam Sayısı) 4/4* (Bahar-Güz 2009), 307-328.

Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Daru's-Sakî, 4. Basım, 1422/2001.

Çağatay, Neşet. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*. Ankara: MARS T. ve S.A.Ş. Matbaası, 1957.

Çakın, Kamil. "Fiten Rivâyetlerinin Tabiatı". *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*. ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. 251-270. Ankara: Berikan Yayınevi, 2016.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen-i Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 cilt. Riyad: Daru'l-muğnî, 1412/2000.

Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 10 Cilt. İstan-

bul: Sönmez Neşriyat, 1978.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa İslâm Düşüncesinin İlkeleri*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 cilt. İstanbul: İz Yayınları, 1994.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd. *Müsnedi Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abülmuhsin et-Türkî. 4 cilt. b.y.: y.y., 1419/1999.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Yasir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1436/2015.

Ece, Hüseyin K. *İslâm'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Fayda, Mustafa. “Câhiliye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Goldziher, Ignaz. *İslâm Kültür Araştırmaları 2*. çev. Mehmed Said Hatipoğlu - Cihad Tunç. 2 Cilt. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2019.

Gürler, Kadir. *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 5. Basım, 1993.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdâresi*. çev. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1420/2001.

Hatipoğlu, Mehmed Said. *Hız Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy -Gaybi Hadisler Meselesi-*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Basım, 2015.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-ilmîyye, 1351/1932.

Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah. *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravza'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 26 cilt. Cidde: Dâru'l-minhâc, 1430/2009.

Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecmeu'z-zevâid ve Menbeu'l-fevâid*. thk. Hüsameddin Kuddusî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-kuddusî, 1414/1994.

Itr, Nureddin. *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmu'l-hadîs*. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 34. Basım, 1436/2015.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musan-nef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebeüt'r-rüşd, 1409/1989.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi Buhârî*. thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1428/2007.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Sahih-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1414/1993.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût -Âdil Mürşid-Saîd el-Lehhâm. 5 cilt. Dimeşk: Dar-u Risâle, 1430/2009.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u sâdir, 3. Basım, 1414.

İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût, Cidde, 1399.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-sünne*. thk. Muhammed Reşâd Salim. 8 Cilt. b.y.: Müessesetü Kurtuba, ts.

İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-ilmıyye, 1399/1979.

İmamoğlu, Abdullah Taha - Karataş, Veli. "İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve Hulâsatu'l-Burhan fî İtaati's- Sultan Adlı Risalesi". *Artuklu Akademi* 3/1 (2016), 21-54.

İmamoğlu, Abdullah Taha. *Hadis ve Siyaset*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Saffân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 4. Basım, 2009.

Kara, İsmail. *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1 -Hilafet ve Meşruiyet-*. İstanbul: Dergâh yayınları, 3. Basım, 2014.

Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nidâ Yayıncılık, 4. Basım, 2013.

Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sâri*. 10 cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 7. Basım, 1323/1905.

Kayapınar, Hüseyin - Yeniçel, Necati. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.

Keleş, Ahmet. “Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri”. *İstem* 4/7 (2006), 37-54.

Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî* haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Köklü, Recep. *Cemaatten Yana Tavır Almayı Emreden Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Köktaş, Yavuz. “Hadislerde Geçen “Sultan” Kelimesine Dair”. *Usul: İslâm Araştırmaları* 9 (2008), 229-242.

Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el- el-Basrî. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Nşr. Mustafa es-Sekka, Beyrut, 1398/1978.

Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'-Ahvezi bi şerhi camii't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî, *Feyzül-kadîr şerhu'l-Câmi'is-sağîr*, 6 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.

Müslim, Müslim b. Haccâc. *Sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-türâsi'l-arabî, ts.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. 9 cilt. Halep: Mektebetü'l-matbatî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 6. Basım, 1434/2013.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Sahihi Müslim*, 18 cilt. Beyrut: Daru'l-marife, 1418/1997.

Özkan, Mustafa. *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Araştırma yayınları, 2015.

Paçacı, Mehmet. "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı". *İslâmiyât* 1/1 (1998), 35-53.

San'ânî, Ebû İbrâhim İzzüddîn Muhammed. *Sübülû's-selâm şerhu Bulûğu'l-merâm*. 4 cilt. Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1379/1960.

Sindî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.

Şentürk, Recep-Canatan, Kadir. "İrkçılık". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/124-131. İstanbul: TDV yayınları, 1999.

Şerif, Ahmed İbrahim. *Mekke ve'l-Medine fî'l-câhiliyye ve ah-di'r-Rasûl*. Kahire: Darü'l-fikri'l-Arabi, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed. *Neylü'l-evtâr*. thk. Enver Bâz. 6. Cilt. Mısır: Daru'l-vefa, 4. Basım, 1429/2008.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *Şerhu't-Tîbî ala Mişkâti'l-mesâbih*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, 13 Cilt. Riyad: Mektebetü nezzâr Mustafa, 1417/1997.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 cilt. Mısır: Mektebetü Musatafa el-bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Ûdeh, Abdulkâdir. *Mukâyeseli İslâm Ceza Hukuku*. çev. Ali Şafak. 2 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 2012.

Umerî, Ekrem Ziya. *Sahih Rivâyetlere Göre Hz. Peygamber'in Hayatı*. çev. Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2020): 87 - 117

**Türk İslâm Edebiyatında Basmelenâme Türü ve Besmele İçerikli
Metinlerin Tasnifine Dair Bir Deneme**
An Essay on the Type of Basmelenâme and the Classification of Texts on
Basmala in Turkish-Islamic Literature

Emrah Bilgin

Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assist. Prof., Ardahan University, Faculty of Humanities and Literature,
Department of Turkish Language and Literature
Ardahan/Turkey
e-mail: bilginemrah@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7221-8573>
DOI: 10.33718/tid.811235

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ekim 2020 / October 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Kasım 2020 / November 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Atıf / Citation: Emrah Bilgin, "Türk İslâm Edebiyatında Basmelenâme
Türü ve Besmele İçerikli Metinlerin Tasnifine Dair Bir Deneme", *Trabzon
İlahiyat Dergisi* 7/2 (Güz 2020): 87 - 117

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit
edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism
detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Türk-İslâm Edebiyatında Basmelenâme Türü ve Besmele İçerikli Metinlerin Tasnifine Dair Bir Deneme

Öz

İslâmiyet'in temel öğelerinden olan besmele, işlerin hayırla sona ermesi için mutlaka telaffuz edilmesi gerektiği söylenen ve Allah'ın rahmetinden yardım beklenildiği ifade edilen bir iltica lafzıdır. Kur'ân-ı Kerîm içerisinde Neml Sûresi'nde geçen besmele, edebiyatta da önemli bir yer edinmiş ve bismelenin klasik dönem eserlerinin başında yazılması da bir gelenek hâline gelmiştir. Bu çalışmada öncelikle besmeleye dair bilgi verilmiş, ardından bismelenâmeler konularına ve edebî tarzlara göre tasnif edilmiştir. Muhtevalarına göre bismelenâme türündeki manzumeler üç grupta incelenmiştir. Bunlar bismelenin sırlarının, faziletlerinin ve işe besmele ile başlamanın önemini anlatıldığı metinlerdir. Ayrıca bismelenâmeler üslup bakımından da tetkik edilmiştir. Bu türdeki şiirlerde tespit edilebilen edebî tarzlar; *tavsif, nasihatnâme, tahkiye, hasb-i hâl* ve *duânâme* üsluplarıdır. Tasnifte her bir başlık altında ilgili başlığa dâhil olduğu düşünülen örnek metinler verilmiştir. Sadece besmele ifadesinin yazıldığı eserlerle birlikte -manzum ya da mensur- besmele konulu eserler de yazılmıştır. Konunun tamamıyla besmele, besmele ile işe başlamak ve önemi ya da bismelenin tanım ya da tavsifine ayrıldığı bu türün örnekleri, başlı başına bir tür oluşturabilecek özelliklere sahiptir. Bu vesileyle bazı çalışmalar içerisinde sadece adı geçen bu türün özellikleri, tespit edilen örneklerden faydalanılarak makale içerisinde çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Türk-İslâm Edebiyatı, Divan Şiiri, Besmele, Bismelenâme, Edebî Türler.*

An Essay on the Type of Bismelenâme and the Classification of Texts on Basmala in Turkish-Islamic Literature

Abstract

Basmala, one of the basic elements of Islam, is an asylum phrase that is said to be pronounced in order for things to end with goodness and that believers are waiting for help from God's mercy. The basmala, which is mentioned in Sûra an-Naml in the Qurân, has an important place in literature and it has become a tradition to write the basmala at the beginning of the classical period works. In this study, first of all, information about the basmala was given, and then the poems about the basmala were classified according to literary styles and subjects. The poems of the bismelenâme type were examined in three groups according to their content. These are the texts in which the secrets, virtues and the importance of starting with the basmala are explained. In addition, examples of this genre were examined in terms of style. Literary styles seen in this genre of poems; These are the styles of description, advice, narrate, conversation and pray. In the classification, sample texts considered to be included in the relevant title are given under each heading. Along with the works in which only the expression of basmala is written, works in which the secrets and virtues of the basmala are explained in detail, such as poetic or prose. The examples of this type, in which the subject is completely divided into basmala, starting with basmala and its importance or definition or definition of basmala, have characteristics that can constitute a genre in their own right. On this occasion, the features of this species, which are mentioned only in some studies, have been tried to be extracted from the identified samples in the article.

Keywords: *Turkish-Islamic Literature, Divan Poetry, Basmala, Bismelenâme, Literary Genres.*

Giriş

Klasik dönem edebiyatı araştırmacılarınca sıklıkla müracaat edilen pek çok ıstılah vardır. Bu alanlara dair hazırlanan kimi çalışmalarda *şekil, biçim, başlık, tür, tarz, üslup, stil* gibi terimlerin gelişigüzel kullanıldığı görülmektedir. Bir kasideden bahsedilirken *kaside türünde* ya da *kaside tarzında* veya bir mesnevi hakkında bilgi verilirken *mesnevi türünde* ya da *mesnevi tarzında* gibi kayıtlar incelemelerde yer almaktadır. Fakat bu konu üzerine yoğunlaşıldığı zaman ilgili ıstılahların bu şekilde kullanılmayacağı ve kazanmış oldukları hususi bir anlamın olduğu görülmektedir. *Kaside* denildiği zaman öncelikle yapısından ve sonra temasından bahsedilmektedir. *Tema* denildiği anda da *tür* bahsi ile karşılaşılacaktır. Zira eski dönem edebiyatında öncelikle *tür* ve *tarzın* temsilcisi kasidedir. Geniş anlamıyla bu husus, bağımsız eser olarak mesneviyle karşılanmıştır; ancak öncelikle *türler* kaside üzerinden değerlendirilmiştir. Çünkü kasidenin bölümlerine bakıldığı zaman birtakım bölümlemelerin olduğu görülmektedir. Bu *tür* bölümlere bakıldığında da dönem edebiyatının mana dünyası ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda isimleri geçen kavramların arasında en çok belirginleşen unsur şekillerdir. Klasik edebiyatta kavram üzerinde yoğunlaşan araştırma çalışmalarının birincisi, bilindiği üzere *nazım şekilleri* idi ki artık bu kavram hakkındaki tartışmalar hemen hemen çözülmüştür. Başka bir deyişle nazım şekli denildiği zaman artık hangi ıstılahların nazım şekillerinin içerisinde değerlendirilmesi gerektiği daha net bir biçimde anlaşılmaktadır. Erken dönemde yapılan çalışmalar bugün yeniden farklı araştırmacılar tarafından ele alınarak bu araştırma problemi yeniden düşünülmemekte ve yeni düzenlemelerle tekrar değerlendirilmektedir. Nazım şekilleri ile ilgili bütün hususlar artık önümüzdedir. Tartışılan son hususlar ise yapılan son düzenlemelerdir. Örneğin bir *terkibibend*in beyit ya da *bent* esasları ile düzenlenmiş metinler arasındaki yerinin nerede bulunduğu ya da bir *müsemmen*in *terkibibent* ve *terciibent* ile ilişkisinin nasıl olduğu gibi sorular bu noktada düşünülebilir. Bilindiği üzere *terciibent* ve *terkibibent*teki *bent*lerin beyit sayısı sekizden on ikiye kadar çıkabilmektedir. Bu hâlde de *müsemmen*lerle karıştırılmaktadır. İşte bu gibi hususlar, nazım şekilleri ile ilgili son tartışmalardandır.

Klâsik dönem Türk edebiyatı çalışmalarının şiire yoğunlaşması sebebiyle bahsi geçtiği üzere öncelikle *şiir* şekillerinin ne olduğunun net-

leştirilmesi endişesine düşüldüğü görülmektedir. Nazım şekilleri üzerine yazılmış olan kaynak kitaplar bu araştırma problemi hakkında önemli bilgi içermektedir. Yazılmış olan kitaplarla nazım şekillerinden neyin kastedildiği belirtilmiş ve başka kavramlarla karışmasının önüne geçilmiştir; ancak edebî tür ve tarz bahsine bakıldığında böyle bir tasnifin yapılmadığı; *tür* veya *tarz* denildiği zaman hangi kavramların bu ıstılahları ifade ettiğine dair henüz kesin bir kanıya varılamamış olduğu anlaşılmaktadır. O hâlde geriye sunuş-anlatım biçimleri denilebilecek *tarz*, *stil* ya da *üslup* gibi kelimelerle ifade edilen edebî tarzlar ile edebî türler kalmaktadır. Bu hususta sorulabilecek bir soru şudur: “Bir edebî eser nasıl bir anlatım ya da sunuş biçimine sahiptir?” Bu soruya cevaben birkaç örnek şöyledir: *Fahriye*, *hasb-i hâl*, *lugaz*, *muamma*, *methiye*, *münâzara*, *selâmnâme*, *tasvîr*, *tazarrunâme*. Aslında ıstılahlar kimi zaman birbirlerini de karşılamaktadırlar. Mesela *selâmnâme* aslında tasavvuf edebiyatında *methiye*nin bir örneğidir ve başka bir adlandırması vardır. *İyâdetnâme*, *hasb-i hâl* üslubunun alt başlığıdır ve bu minvaldeki metinler, sohbet de içermektedir. Diğer yandan Türk edebiyatı metinlerinin içerisinde “nâme” ya da “iyye” şeklinde biten çok sayıda eser de vardır. Bilhassa şiirlerin derlendiği divanlar ve mesneviler gibi ilgili alanlardaki diğer pek çok eserin muhtevası incelendiğinde bu sayı çok daha artmaktadır. Bu nedenle metin incelemelerinin sayıca çok fazla olan bu kavramlar üzerine de yoğunlaşması ve ilgili terimlerin hangisinin tür, tarz ya da bir başlık olduğunun ortaya konması gerekmektedir ki bu mefhumlardan birisi de besmeleye dair kaleme alınmış olan besmelenâmelerdir.

Klasik dönem edebiyatı üzerine yapılmış olan kimi kitap¹ ve makale² çalışmalarında besmeleye dair incelemelerde bulunulmuştur. Tet-

1 Besmeleye dair yapılmış bazı kitap çalışmaları şunlardır: Müberra Gürgendereli, *Türkçe Mesnevilerde Besmele Şiirleri* (İstanbul: Acar Bilgi Merkezi Yayınları, 2010); Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, haz. Hamiye Duran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011); M. Fatih Kesler, *İstiâze Besmele ve Fâtîha Tefsiri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011); Tâhirü'l-Mevlevî, *Molla Câmi'nin Besmele Manzumesi ve Mir'atü'l-Akaid Tercümesi*, haz. Mustafa Kirenci (Ankara: Büyüyenay Yayınları, 2020).

2 Makale düzeyinde besmele hakkında yapılmış kimi araştırmalar ise şöyledir: Ahmet Sevgi, “Molla Câmi'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (1999), 1-50; Kaplan Üstüner, “Erzurumlu Zihnî'nin Besmele Konulu Mesnevisi”, *Mavi Atlas* 6 (2016), 18-48; Süleyman Gür, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* /12 (2018), 405-477; Enes Yıldız, “Nûşî'nin Tevşîhu'l-Letâif Adlı Mesnevisinde Yer Alan Besmelenâme”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and*

kiklerde hâlihazırda bismelenâme türünün bir ıstılah olarak kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu metinlerin genel özellikleri henüz ortaya konmamıştır. Bu çalışmanın öncelikli amacı da bismelenâme türüne örnek olabilecek olan metinlerden faydalanılarak türün tespit edilebilen hususiyetlerinin ortaya konmasıdır. Hem bu nedenle hem de çalışmanın bir makale çalışması olması ve makalenin de sınırları olması dolayısıyla çok sayıda örnek verilmesi yerine tasnifteki her bir başlığın sınırlar çerçevesinde açıklanmasına çalışılmıştır. Ayrıca besmeleye dair yapılan kitap veya makale çalışmalarında besmele konulu çok sayıda şiir örneği verilmiştir; ancak bu çalışmadaki şekliyle türün özellikleri incelenmemiştir. Bu bağlamda bismelenâme türüne dair iki kısım metnin değerlendirilebileceği düşünülmüştür. İlk olarak divan ya da mesnevilerde yer alan ve müstakil olarak muhtevasının besmeleye ayrılmış olduğu metinler incelenmiştir. İkinci olarak farklı tür ve muhtevaların yer aldığı manzumeler içerisinde bismelenin konu edildiği kısımlara bakılmıştır. Ayrıca türler ve tarzlara göre metinler incelenirken muhteva-tarz ilişkisi de kurulmuştur. Başka bir deyişle hangi tarzlara hangi konuların ifade edilmesinde başvurulduğunun da ortaya konulmasına çalışılmıştır. Bu sayede çalışmanın ilgili kısımlarında bu türdeki metinlere dair farklı örneklerin verilmesi sağlanmıştır.

Bismelenâmeler hakkında *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*'nda bilgi verilirken müstakil besmele tefsirleri ve şerhleri ile besmele muhtevalı manzumeler de bu türün örnekleri arasında sayılmıştır.³ Ancak besmeleye dair kaleme alınmış tefsir ve şerh gibi eserlerin bu türün bir örneği olduğu konusunda tam olarak emin olunamadığından bu tür eserler incelemeye dâhil edilmemiştir.

Çalışmanın ilk kısmında besmeleye dair kısa bir bilgi verildikten sonra edebiyat tarihi içerisinde bismelenin ne şekilde konu edildiğine dair de yine muhtasar bilgi sunulmuştur. İkinci bölümde ise bismelenâme türü ile alakalı malumat verilmiş ve bu türün örnekleri tür ve tarzlara göre tasnif edilmiştir.

Literature 6/3 (2020), 615-635.

3 Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 219.

1. Besmeleye Dair

Bir işe başlayan kimsenin o işe Allah'ın adını anarak başlaması, o kimsenin kendisini güven içinde hissetmesine bir vesiledir. Bu durum, besmele ifadesinden önce söylenen istiâze ile de ilgilidir. Zira istiâzeyi telaffuz eden kişi, şeytandan Allah'a sığınmış olur. Ayrıca besmelenin içerisinde Allah'ın *Rahmân* ve *Rahîm* sıfatları da vardır.

Cahiliye devrinde işe başlanırken "Lât ve Uzzâ'nın adıyla!" denilmekteydi. Bu nedenle Müslümanların Allah'a mahsus bir isimle işlerine başlaması da gerekli hâle gelmiştir. Öncelikle Allah'ın adının anılmasıyla yapılacak işle ilgili eylem sonraya bırakılır. Fiilin besmeleden sonra bırakılmasının nedeni de budur. Başlanacak işe göre "Bismillâhi ekra'u."⁴ gibi sözler de söylenebilir.⁵

Kur'ân-ı Kerîm içerisinde Neml Sûresi'nde⁶ geçen besmele, Tevbe Sûresi'nin dışındaki tüm sûrelerin başında yer almaktadır. Hadis-i şerifler içerisinde ise besmele ile başlanmayan işlerin sonunun eksik kalacağı ile ilgili bilgi vardır.⁷ Bu suretle temel din kaynaklarında önem atfedilmiş olmasından dolayı İslâm geleneği içerisinde de çok önemli bir yerde bulunan besmele, edebiyat geleneği içerisinde de yer edinmiştir. Eserlere besmeleyle başlanması ile besmeleyi güzel yazan kimsenin affedileceği müjdesi, hattatların besmele yazımında ayrı bir özen göstermelerinin ve onu çokça yazmalarının başlıca vesilesi olmuştur. Zaman içerisinde de besmele ifadesinin tek satır olarak sayfanın başına yazılması bir kaide hâline gelmiştir.⁸

Bazı yorumcular ve mutasavvıflar, besmeledeki harflere anlam yüklemiştir. Kimisine göre "Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm" sözündeki harflerden "bâ" Allah'ın güzelliğini, "sin" yüceliğini, "mim" mülkünü ifade

4 Allah'ın adıyla okurum.

5 İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, ed. Mehmet Doğru, çev. Abdullah Öz vd. (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 1/35.

6 "İnnahu min Süleymâne ve innahu bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm." Bk. *Kur'ân Yolu* (Erişim 05 Kasım 2020), en-Neml, 27/30.

7 Bk. Mecdüddin Ebu's-sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ibn Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi fi-şerhi Müsnedi's-Şâfi'i li-İbni'l-esîr*, haz. Ahmed b. Süleymân - Ebû Temîm Yâser b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426), 214/1.

8 M. Uğur Derman - Mustafa Uzun, "Besmele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/534.

etmektedir. Bu anlayış sahiplerine göre besmeledeki harfler başka manaları da ifade eden birer rumuz olarak görülmüştür. Ayrıca bu harflere edebiyat metinlerinde yüklenen farklı manalar da vardır. Bu surette hem dinî kaynaklarda hem de divan ve Türk-İslâm edebiyatlarının ilim ve irfan geleneğine dair eserlerinde besmele ile ilgili verilmiş olan bilgiler onda birtakım hikmetler gizli olduğunu göstermektedir. Diğer yandan tefsir kaynaklarında ayrı ayrı istiâze ile besmele hakkında da malumat verildiği görülmektedir. Örneğin İmam Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân* tefsirinde istiâze ve bismelenin ne zaman ve nasıl söylenebileceği, hükmü, Kur'ân'dan olup olmadığı, lafızları, faydaları, fazileti ve anlamı gibi hususlar yer almaktadır.⁹

Besmele, genellikle satırda tek başına yazılır. Bu hususta Kalkaşendî (ö. 821/1418), Ebu Hureyre'den naklen bir hadiste Hz. Peygamber'in yazıldığı satıra besmeleden başka bir sözün yazılmasını yasakladığını;¹⁰ fakat kimi müstensihlerin besmele ifadesinden sonra bir kısa hamdele ya da salveleyi de eklediklerini belirtmiştir. Ancak bu konuda Ebû Bekir es-

9 İmam Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2005), 1/299-325.

10 Kalkaşendî'deki metin şöyledir:

قال محمد بن عمر المدائني في كتاب «القلم والدواة»: ينبغي للكاتب أن يفرد بالبسملة في سطر وحدها، تجيلا لاسم الله تعالى وإعظاما وتوقيرا له؛ ثم ساق بسنده إلى أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «نهى أن يكتب في سطر بسم الله الرحمن الرحيم غيرها». وعلى هذه الطريقة جرى كتاب الإنشاء في مكاتبتهم وسائر ما يصدر عنهم. أما التسخار وكتاب الوثائق فرما كتبوا بعدها في سطرها «الحمد لله» أو «الضلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم» ونحو ذلك.

“Muhammed b. Ömer el-Medâinî 'el-Kalem ve'd-duvât/Kalem ve Mürekkep' adlı eserinde 'Allah'ın ismini yüceltmek ve tazim için kâtibin/yazarın besmeleyi tek bir satıra yazması, [o satıra başka bir şey yazmaması] gerekir.' dedikten sonra senedini zikrederek Ebû Hüreyre'ye (r.a) dayandırdığı şu rivayete yer verir: 'Allah Resûlü (s) Bismil-lâhî'r-rahmânî'r-rahîm'in yazıldığı satıra başka bir şeyin yazılmasını yasakladı.' İnşa/edebî nesir yazarları, yazışmalarında ve diğer yazılarında bu metodu takip ettiler. Müstensihlerin ve vesika yazarların ise bazen besmeleyi yazdıkları satıra hamdele, salvele ve benzer şeyler yazdıkları olmuştur.” Bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sînâ'ati'l-inşâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/215.

Tespit edilebildiği kadarıyla Kalkaşendî'nin Muhammed b. Ömer el-Medâinî'nin eserinden naklettiği rivayet hiçbir hadis kaynağında geçmemektedir. Ancak buna benzer bir durumun mevcut olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle Kur'ân-ı Kerîm'in yazıldığı sayfaya hadis yazılmasını yasaklayan bazı rivayetler mevcuttur. Örnek olarak bk. Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî, *Me'âlimü's-Sünne* (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 4/184; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-Mâzerî, *el-Mu'tim bi-fevâ'idü Müslim*, nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Tunus: Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1991-1998), 3/385.

Sûlî (ö. 335/946), duanın besmelenin altındaki satıra ve onun kapladığı yeri geçmeyecek şekilde yazılmasının edep gereği olduğunu, besmelenin metinden farklı bir hatla yazılmasını, ilk sayfadaki en süslü kısmın besmele ve etrafı olmasını öğütlemiştir.¹¹ Gelenekte de yazma eserlerin ilk sayfasındaki serlevha kısmına oldukça özenildiği görülmektedir. Bu husus, hadiste bahsedilen müjdeye nail olunma çabası içerisinde olunduğunu da göstermektedir. Ayrıca yukarıda bahsi geçen besmelenin yanına başka bir lafız yazılmaması hususu Türk edebiyatı kaynaklarında da görülmektedir. Örneğin birçok eser, “Bismillâhi’r-rahmâni’r-rahîm ve bihi nesta’in”¹² lafzı ile başlamaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere besmele satırında hamdele veya salveleden başka kimi metinlerde bir iltica lafzı da görülebilmektedir. Bu şekilde verilebilecek örnekleri elbette artırmak mümkündür.

Besmeleye dair elsine-yi selâseyi oluşturan dillerin her birinde ayrı ayrı manzum ya da mensur metinler kaleme alınmış olduğu görülmektedir. Türkçede manzum olarak besmeleyi konu edinen şiirler olduğu gibi mensur olarak da besmelenin fazilet ve sırlarının uzun uzadıya anlatıldığı risaleler yazılmıştır. Kütüphanelerde bu konu üzerinde pek çok yazma eser bulunmaktadır.¹³ Ayrıca kimi yerde Türkçeye tercümesi yapılarak anlamı verilmiştir. *Hâzâ Tefsîru Âyeti’l-kürsî ve gayrihi* adlı metin, buna örnek olarak verilebilir:

“E’ûzu ben sığınup ilticâ iderüm. *Billâhi semî’un karîbe*¹⁴ *mine’s-şeytânî’r-racîm* merdûd olan şeytân-ı racîmün¹⁵ şerrinden *bismillâhi’r-rahmâni’r-rahîm* ve dahî ben bed’ idüp başlarum dünyâ vu âhi-ret ni’metlerin viren Allâhu ‘Azîmü’s-şânun ism-i şerîfi ile ...”¹⁶

Mensur metinlerde besmeleye dair verilebilecek bir başka örnek, bazı fetva mecmualarının başında verilen bir fetvadır. Müellifler, manzum

11 Derman - Uzun, “Besmele”, 5/536.

12 Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın adı ile başlar ve yardımcı yalnız O’ndan dileriz.

13 Besmeleye dair bu başlık adı altında toplanılabilecek çok sayıda metin vardır. Bunlarla ilgili bir literatür çalışması yapılmıştır. Bk. Gür, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü”, 405-477.

14 “Hakkıyla işitendir, kuluna çok yakındır.” Bk. *Kur’ân Yolu* (Erişim 05 Kasım 2020), es-Sebe 34/50.

15 “Fe izâ kara’tel-Kur’âne fe’ste’iz billâhi mine’s-şeytânî’r-racîm.” Bk. *Kur’ân Yolu* (Erişim 05 Kasım 2020), en-Nahl 16/98.

16 *Tefsîru Âyeti’l-kürsî ve gayrihi* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 3191/1, ts.), 1b.

ve mensur örnekleri bulunan fetva mecmualarında bir işin mübarek ve duaya vesile olması ile kemale ermesi için işe Rahman ve Rahim olan Allah'ın adının anılmasıyla başlanması gerektiğini

“Zeyd-i mü'min bir emr-i zî-bâle şürû' itdükte ne ile bed' itmek
gerekdür ki mübârek ve kâmil ola? **el-Cevâb:** Bismillâhi'r-rahmâ-
ni'r-rahîm el-hamdu lillâhi Rabbi'l-'âlemîn ile bed' gerekdür.”¹⁷

fetvası ile ifade etmişler ve böylece işin nihayete ermesini o işe besmele ile başlanması şartına bağlamışlardır.

“Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm” lafzı klâsik edebiyat metinlerinin başında ya tek bir satırda ya divanın birinci mısrasında görülür. Molla Câmi,

*Besmele tâc-ı ser-i Kur'ânest
Z'ân ki sencîde ber-în mîzânest*

*Vezn eger mûcib-i noksân bûdî
Lafz-ı mevzûn ne zi-Kur'ân bûdî*¹⁸

beyitleriyle mevzun olduğundan dolayı bismelenin Kur'ân-ı Kerîm'in başında taç olduğunu belirtmiştir. Esasında, besmele lafzı vezne uymaz; ancak başta üç divanı da besmele ile başlayan Molla Câmi olmak üzere birçok şair onu mevzun sayar ve manzumelerin başına ilk mısra olarak koyar.¹⁹ Mevzun olmamasına rağmen bismelenin her zaman ölçülü sayılmış olmasına divan ve tasavvuf şairlerinde de rastlanmaktadır. Örneğin Mezâkî, divanına

*Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm
Vâsîtatü'l-'akdi kelâm-ı kadîm*²⁰

beytiyle başlamış ve ardından naata geçmiştir. Ancak besmele ibaresinin ilk beytin ikinci mısrasında verildiği örnekler de vardır.

17 Emrah Bilgin, *Ömer bin Sâlih el-Kırîmî - Tuhfetü'l-Fetâvâ* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2020), 72. Aynı fetva *Fetâvâ-yı Feyziye*'de de yer almaktadır. Bk. Süleyman Kaya, *Fetâvâ-yı Feyziye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 1.

18 Besmele vezinli olduğu için Kur'ân-ı Kerîm'in başına taç olmuştur. Eğer vezin bir noksanlık olsaydı lafz-ı mevzûn Kur'ân'da yer almazdı.

19 Sevgi, “Molla Câmi'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri”, 5.

20 Ahmet Mermer, *Mezâkî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994), 167.

*Gülbün-i gülzâr-ı kelâm-ı kadîm
Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm*²¹

Besmeleye dair kaleme alınmış birçok beyit ya da şiirde besmeleye ait iktibaslar görülür. *Allah adını zikretmek, bismillâh, ismullâh, besmele, nâm-ı Hudâ, ism-i pâk-i zül-celâl* gibi ifadelerle Allah'ın adı zikredilir ve esere başlanır. Bu ifadelerle şairler, evvela Allah'ın adının zikredilmesi gerektiğini söylerler. Bu hususta en bilinen örnek Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necat* adlı eseridir. Metnin ilk altı beytinde şair; bir işe başlarken Allah'ın adının anılmasının vacip olduğunu, işe başlamadan evvel adının anılmasıyla Allah'ın işi kolaylaştıracağını, zikredilmezse işin nihayete ermeyeceğini, alınan her nefeste ve her anda Allah'ın adının daima söylenmesi gerektiğini ve böylece işlerin tamamlanabileceğini, aşk ile Allah'ın adının zikredilmesi ile kişinin günahlarından affolunacağını ve isteğine erişebileceğini nasihat üslubu ile ifade etmiştir.

Hüseyin Kâmî, divançesinin ilk beyti olan,

*Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm
Darbe-yi şeytân-ı la'îni'r-racîm*²²

dizelerinde bismelenin kovulmuş ve lanetlenmiş olan şeytana bir darbe olduğunu söylemiştir. Beyitten bismelenin istiâzeden sonra gelmesinin hikmeti olarak kalbin güzel şeylerle süslenmeden önce temizlenmesiyle Allah'a yönelmesi de çıkarılabilir. Hüseyin Kâmî'nin ifade ettiği husus da gönlün Allah'tan gayrı olan şeylerden arınması olmalıdır. Diğer yandan yukarıda *Vesiletü'n-necat*'ta geçtiği gibi başka şiirlerde de işe besmele ile başlanmasının vacip olduğu belirtilmiştir.

Besmele konulu şiirlerde "başlamak" fiili çokça yer almıştır. Bu fiilin kimi şiirlerde mısra başında kullanılması ile esere Allah'ın adının anılmasıyla başlandığı ifade edilmiştir. İndî'nin manzum *Menâsik-i Hacc*'ından bir örnek şöyledir:

*Başlayalım Tanrı'nın adı ile
Tanrı birdir birliğin hamdı ile*²³

21 Ali Rıza Özüygun, *Hasan Sezayî Divanı* (İstanbul: Buhara Yayınları, 2005), 285.

22 Ahmet Tanyıldız, *Hüseyin Kâmî Dehrî Dîvânçesi* (İstanbul: Akademik Kitaplar, 2013), 81.

23 Seydi Kiraz, *İndî'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2020), 66.

16. yüzyılın önemli şairlerinden olan Taşlıcalı Yahyâ Bey divanında yer alan,

*Besmele kim sözlerün a'lâsıdur
Söz başının sünbül-i zîbâsıdur*²⁴

beyti, besmele hakkında bir başka örnektir ve bu ifadesiyle şair besmelenin sözlerin en üstünü olduğunu belirtmiştir. Mihrî Hatun ise “Dîvân-ı Mihrî Duhter-i Mevlânâ Belâyî” başlıklı kasideye,

*Yazdı cân levhasında bismillâh
Kudret-i lâ ilâhe illallah*²⁵

beytiyle başlamıştır ki bu beyit aynı zamanda divanın da ilk beytidir. Enverî-yi Erzincânî de eserindeki ikinci manzumeye,

*Besmeleyle yâd edüp nâm-ı Hudâ'yı evvelâ
Eyledim tertîb-i dîvân-ı belâgat-intimâ*²⁶

beytiyle başlamış ve belagatli sözlerin yer aldığı eserinde Allah'ın adını zikrettiğini söylemiştir.

Divanların dışında eğitimde önemli bir yer tutan manzum sözlüklerin de başlangıç bölümlerinin besmeleye ayrıldığı görülür. *Sübha-i Sıbyân*'da besmeleden sonra gelen,

*Nâm-ı Hudâ zikr idelim ibtidâ
Menzil-i maksûda O'dur reh-nümâ*²⁷

beytiyle başlayan ve her birinin “nâm-ı Hudâ” terkihi ile başladığı üç beyitlik kısımda Allah'ın adının zikredilmesinin önemi ifade edilmiştir. Bismelenin vasıflarının anlatıldığı bu beyitler, öğretici niteliği bulunan manzum sözlüklerin henüz küçük yaştaki çocukların besmeleyi ve vasıflarını öğrenmeleri için de yazılmış olmalıdır.

Örneklerden anlaşılacağı üzere genellikle eserlerin başlarında ve

24 Yahyâ Bey, *Dîvan Tenkidli Basım*, haz. Mehmed Çavuşoğlu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 3.

25 Mehmet Arslan, *Mihrî Hâtun Divânı* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 18.

26 Seydi Kiraz, “Enverî-yi Erzincânî ve Mevlûd-i Şerîf'i”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 478.

27 Atabey Kılıç, “Türkçe-Arapça Manzum Sözlüklerden Sübha-i Sıbyân -2- (Metin)”, *Turkish Studies* 2/1 (2007), 30.

Hız. Peygamber'in hadislerinden iktibasla söylenen besmele manzume-leri, aslında daha çok mesnevi nazım şeklindeki eserlerde görölmektedir. Mesnevilerde genellikle besmeleye dair beyitler, eğer besmeleye dair müstakil bir şiir yazılmayacaksa tevhit türü şiirlerden önce görölmektedir. Hem bir ya da birkaç beyitten oluşan hem de müstakil yazılmış şiirlerde beyit sayısı da değişiklik göstermektedir. Kimi zaman besmeleyi yukarıda bahsi geçtiği üzere mevzun sayarak ilk mısradan yazan şairler kimi zaman da Allah'ın adını anmak ile ilgili kelimeleri kullanarak şiirlerine başlamışlardır.²⁸

2. Besmelenâme Türü

Türk-İslâm edebiyatının en çok işlediği konulardan biri dindir. Hem divan hem de tasavvuf edebiyatında dinî duygu ve düşünceler üzerine çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Mensur ve manzum olarak kaleme alınan eserlerin *besmele*, *hamdele* ve *salvele* ile başlaması zamanla bir gelenek hâlini almıştır.²⁹ Bu geleneğin oluşmasında bahsi geçen dinî edebî türler ifadesi, Türklerin İslâm'a girmelerinden itibaren çeşitli konularda özellikle manzum olarak kaleme aldıkları ürünlerden oluşan edebî külliyyatın manzum olarak tasnif edilmesi bağlamında kullanılmıştır.³⁰ Bilindiği üzere edebî türlerin oluşmasında önemli olan başka bir husus da eserlerde işlenen konuların belli bir içerik ve düzenle tekrar tekrar işlenmiş olmasıdır.³¹ Bu şekilde değerlendirilebilecek olan edebî türlerden biri de besmelenâmelere dir.

Türk kültürünün gelişim seyri içerisinde besmelenin çok önemli bir yerde bulunduğu görölmektedir. Aynı etki, Fars ve Arap edebiyatlarında da mevcuttur. Ayrıca besmele konusunda Fars edebiyatının Türk edebiyatı üzerinde tesirinin olduğu da Molla Câmî ve Nizâmî'nin besmele konulu yazmış oldukları eserlerin Anadolu ve Orta Asya şairlerine etkilerinden ve bu tesir üzere yazmış oldukları şiirlerden anlaşılmaktadır. Konu fark etmeksizin yazılmış olan her eserin besmele ile başlamış olmasının za-

28 Mustafa İsmet Uzun, "Besmele, Kültür ve Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/538-539.

29 H. İbrahim Şener - Âlim Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 131.

30 Hikmet Atik, *Türk İslam Edebiyatı* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 139.

31 Ali Çavuşoğlu, *Türk İslâm Edebiyatı (Kitaplar, Türler, Devirler ve Şahsiyetler)* (Kayseri: Tezmer, 2015), 62.

manla bir geleneği dönüşmüş olması, Türk kültür tarihi içinde besmele-
nin ne kadar mühim bir yerde bulunduğu da başka bir göstergesidir.
Türk edebiyatının pek çok mahsulünde ister manzum olsun ister mensur
besmele yazılmadan veyahut çok sayıda eserde besmele ile ilgili bir veya
birden fazla beyitten oluşan bir manzume kaleme alınmadan diğer bö-
lümlere geçilmemiştir. Hem zamanla bu geleneğin oluşmuş hem de bes-
melenin müstakil olarak ifade edilmiş olması ile besmeleye dair manzu-
meler zamanla kendine has muhtevası olan bir edebî türe dönüşmüştür.
Bu geleneğin oluşmasında diğer edebiyatların ve bunların içinde bilhassa
Fars edebiyatından bazı şairlerin de tesirinin olduğu düşünülmektedir.

Aynı türde olan edebî metinler, birlikte okunarak değerlendirilme-
diğinde o metinlerin ait olduğu düşünülen türün ve özelliklerinin tanımlan-
ması da yetersiz olacaktır. Bir metnin tüm yönleriyle değerlendirilme-
si; metnin anlatım biçimi, muhtevası ve yapılandırılmasını da içerdiğinde
türünün tespiti de kolaylaşacaktır.³² Örneğin bismelenin sır ve faziletleri-
nin anlatıldığı metinlerin kendine ait bir kompozisyonu vardır. Bu metin-
lerde bismelenin vasıfları da anlatılır. Bu minvaldeki örneklerde genellik-
le bismelenin sır ve faziletlerinden bahsedilir. Bunların dışında besmele
ile işe başlamanın gerekliliğinin önemini ifade edildiği metinlerde de
yine aynı durum söz konusudur.

Edebî türler, esasında birim sayısına göre de incelenebilir; ancak
bir türü uzunluk veya kısalığına göre sınıflandırmak da makul görünme-
mektedir. Zira bir konunun mısra düzeyinde ifade edilmiş örneklerinin
yanı sıra çok sayıda beyitle ifade edilmiş olması da söz konusu olabilmek-
tedir.³³ Allah hakkında yazılan türlerden biri olan bismelenâmelerin de
tek bir satırda ya da besmeleye dair bir iktibasla kısaca ifade edilmiş ör-
nekleri olduğu gibi bismelenin her bir harfinin mana ve faziletinin çok
sayıda beyitle anlatıldığı metinler de vardır. Bunun dışında Allah'ın ismini
zikretmenin önemini anlatan şiirlerin de 2-10 beyit arasında olduğu gö-
rölmektedir.³⁴

Besmele ile ilgili beyit ve şiirlere bilhassa mesnevi nazım şeklindeki
eserlerde daha çok rastlanmaktadır. Gerek dinî ve tasavvufî gerekse aşk,

32 Metin Akkuş, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası, Edebi Türler ve Tarzlar* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2007), 15.

33 Akkuş, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası, Edebi Türler ve Tarzlar*, 17.

34 Gürgendereli, *Türkçe Mesnevilerde Besmele Şiirleri*, 48.

kahramanlık ve sosyal hayattan alınma konuları işleyen mesnevilerde eserlerin plan şemasında genel olarak tevhit, münacat ve naatlardan önce besmele hakkında yazılmış beyitler, uzun veya kısa manzumeler şekline yer alır. Besmele, “işe Allah adını anarak başlamak” manasına geldiğinden şairler ya besmeleyi beyitlerinde aynen zikrederek iktibas yoluyla ya da buna telmihen “Allah adını anmak/zikretmek” şeklinde ifade edilebilecek kelimelerle konuya giriş yaparlar. Eğer besmele hakkında müstakil bir manzume yazılmayacaksa besmelenin veya bu konudaki telmih ve iktibasların yer aldığı bir iki beyitten sonra “Allah adını anmak” sözünden tevhide intikal edilir.³⁵

Yapılan bir araştırmada Türkçe mesneviler içerisinde yazılan besmele şiirlerinin % 40’ı (49 mesnevi) 16. yüzyılda, % 28’i (35 mesnevi) 15. yüzyılda, % 32’si (39 mesnevi) ise diğer yüzyıllarda yazılmış olmakla beraber 126 mesnevi tespit edilmiştir.³⁶ Ayrıca besmelenâme türünde kaleme alınmış şiirlerin hem irfan ehli olan mutasavvıf şairler hem de divan şairleri tarafından yazıldığı görülmektedir. Bu durum, her iki edebiyat sahasında besmeleye dair bir geleneğin olduğunun da ayrıca bir göstergesidir. Diğer yandan divanlarda mesnevi nazım şeklinin dışında rubâî ya da tuyuğ nazım şekillerinde de besmelenâme örneklerine rastlanmaktadır. Örneğin Mustafa Sâfi Efendî’nin “Fezâ’il-i Besmele-yi Şerîf” başlığını taşıyan manzumesinden hemen önce besmele konulu bir rubâî kaleme alınmıştır. Bu örneğin haricinde rubâî nazım şekli ile yazılmış örnekleri artırmak da mümkündür.

*Kufl-i sühana besmeledür çün miftâh
Zikr idelüm evvel diyelüm yâ Fettâh
Tanzîm ola lü’lü’-i ma’ânî dilde
Gencine-i gaybdan idelüm istiftâh³⁷*

Mesnevilerde besmele ve besmelenin önemini anlatan iktibas ve telmihlere yer verilen şiirler, tevhit bölümüne geçiş için bir hazırlık özelliği taşırlar. Bu iktibaslar, genellikle Hz. Peygamber’in hadisinden yapılmıştır.³⁸ Ancak yine de besmelenâme türüne örnek olabilecek metinler

35 Uzun, “Besmele, Kültür ve Edebiyat”, 5/538-539.

36 Gürgendereli, *Türkçe Mesnevilerde Besmele Şiirleri*, 41.

37 Mehmet Sait Çalka, *Mustafa Safî Efendî ve Gülşen-i Pend Mesnevisi* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 144.

38 Gürgendereli, *Türkçe Mesnevilerde Besmele Şiirleri*, 48.

incelendiğinde bismelenin farklı şekillerde ifade edildiği görülmektedir. Konularına göre bismelenâmeler ayrı başlıklar altında incelenebileceği gibi tarzlarına göre de tasnif edilebilirler. O hâlde öncelikle içeriklerine ve edebî tarzlara göre iki başlık altında sınıflandırılmalıdırlar. Yapılan literatür taraması sonrası bu türün örnekleri içeriklerine göre,

1. Bismelenin sırlarının anlatıldığı bismelenâmeler
2. Bismelenin faziletlerinin anlatıldığı bismelenâmeler
3. İşe besmele ile başlamanın önemini anlatıldığı bismelenâmeler

şeklinde gruplandırılabilirler. Diğer yandan *tavsif*, *nasihatnâme*, *tahkiye*, *hasb-i hâl* ve *duânâme* ise bismelenâme türü manzumelerde görülen tarzlardandır.

2.1. Muhtevalarına Göre Bismelenâmeler

Gelenekte kaleme alınmış olan eserlerin yukarıda belirtildiği üzere besmele ile başlaması bir usuldür. İçinde bulunduğumuz dönemde yazılmış olan kitaplarda pek görülemeyen bu yöntem, sadece manzum eserlerde değil aynı zamanda mensur eserlerde de görülen bir kaidedir. Birçok divanda en azından bir beyit besmeleyle alakalıdır. Kimi zaman iktibas yoluyla şiirde yer alan besmele ifadesi kimi zaman farklı birkaç beyitlik bir kısımda izah edilmiştir. Manzum metinlerde ilk olarak yer alan besmele bölümü, her sözden önce Allah lafzının söylenmesi ve Allah'ın adının zikredilerek işe başlanması gerektiği için daima eserlerin başında bulunur. Bu yüzden eserlerde ilk beyit ya da şiirler, bu tür için dikkat çekici örneklerdir.

Bismelenâmeler, konularından anlaşılacağı üzere ayrıca Türk-İslâm edebiyatındaki Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya yönelik olan türlerden de bir tanesidir. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere besmele içerikli şiirlerde çeşitli konulardan bahsedilmiştir. Diğer yandan bilhassa beyit sayısının fazla olduğu manzumelerin içerik bakımından daha zengin olduğu ve farklı konuların işlendiği görülmektedir. Ancak yine de bismelenâme türünde yer aldığı düşünülen manzumelerin içerisinde konu bakımından diğerlerinden ayrılan örnekler de görülmektedir. Bu türün örneklerinin sınıflandırılmasında manzumeler müstakil olarak ayrı ayrı ele alınabileceği gibi bir şiirin farklı bölümleri de yine içerik bakımından konusuna göre gruplandırılabilir. düşünülmektedir.

2.1.1. Bismelenin Sırlarının Anlatıldığı Bismelenâmeler

Besmele harflerinin sırlarını ihtiva eden bismelenâme türü şiirlerin ortak özelliği Molla Câmî'nin besmele şerhi ile başlayan gelenekten etkilenilmesi ile kaleme alınmış olmalarıdır. Klasik dönem edebiyatına yüzyıllara göre bakıldığında 14. yüzyılda yazılmış olan metinlerde besmele ile ya da besmeleyi tavsif ederek esere başlama geleneğinin olduğu görülmesine rağmen, edebiyatın da gelişmesiyle bu türe ait metinlerin 15. asırda önceki yüzyıla göre çok daha arttığı görülmektedir. Bu artışı sağlayan en büyük etken ise Molla Câmî'nin eserlerinde yer alan besmele şerhidir. Bu manzume, kaside şeklindedir ve on dokuz beyitten oluşmaktadır ki bu beyit sayısı da sebepsiz değildir; zira besmele on dokuz harften oluşmaktadır.³⁹

Molla Câmî'nin başlattığı gelenekten etkilenilerek kaleme alınan bu tür manzumelerin 10-122 beyit arasında yazıldığı ve kompozisyon özelliklerinin de birbirine benzediği görülmektedir. Bismelenin genel özellikleri ve Allah'ın adının anılmasıyla işe başlamanın öneminden bahseden şairler, bu manzumelerde daha çok besmele ile ilgili benzetmelerde bulunmuşlardır. Ardından harflerin ebce değerleri, tasavvufi anlamları ve besmele ile ilgili kurulan hayal ve tasavvurlara yer verilmiştir. Bu özellikleri taşıyan besmele içerikli şiirler, *Hayretü'l-ibrâr*, *Gülşen-i Envâr*, *Gencîne-i Râz*, *Vâmık u Azrâ*, *Riyâzü's-sâlikîn* gibi pek çok mesnevîde yer almaktadır.⁴⁰

Yazılışı ile ilgili de usullerin de hattatlarca icra edilmiş olduğu bismelenin ayrıca her harfinin sırta sahip olduğuna dair kaleme alınmış tefsirler, risaleler veya şiirler vardır. Bu tür şiirler, içerikleri dolayısıyla bismelenâmelerin içerisinde ayrı bir başlık içerisinde incelenmelidirler. Bu tür bismelenâmeler; besmele harfleri, harflerin nokta ve hareketleri, Allah'ın isimleri de dâhil olmak üzere türlü cihetlerden tavsif edilmiş ve hususiyetlerinden bahsedilmiştir. Buna bir örnek, 16. yüzyıl divan şairlerinden Celîlî'nin *Hecr-nâme*'sindeki on yedi beyitlik manzumedir.

Besmele nazm-ı âlem-ârâdur
*Nâme-i zü'l-celâle tuğrâdur*⁴¹

39 Sevgi, "Molla Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri", 5.

40 Gürgendereli, *Türkçe Mesnevîlerde Besmele Şiirleri*, 35-36.

41 Hüseyin Ayan, "Celîlî'nin Hecr-nâme'si", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 14 (1986), 159-160.

beytiyle başlayan bu şiir, yine besmeledeki harflerin tavsifi ile ilgilidir. 20. asrın mutasavvıf şairlerinden Abdulmâlik Hilmî'nin de bismelenin sırlarını anlattığı ve on yedi beyitten müteşekkil bismelenâme türünde bir şiiri vardır. Bu şiirinde şair, ilimlerin besmelede toplandığını, her şeyin başlangıcının tek bir nokta olduğunu,⁴² insanın ilim ve irfan sahibi olması hâlinde kemale erebileceğini, bâ-i bismelenin Hz. Muhammed ve harfin noktasının Hz. Ali olduğunu, herkesin nereden geldiğini ve nereye gideceğini bilmesi gerektiğini, Hz. Peygamber'i örten büyük giysinin bismelenin mim harfi olduğunu, on sekiz bin âlemin yaratılış sırrının Allah sevgisi olduğunu, bismelenin üç harfin sırrı olduğunu, bunların hırka, taç ve rida olduğunu ve bunların anlamlarını, hırka ve taçta yedi sır bulunduğunu, ridaninsa otuz iki rengi olduğunu ifade etmiştir.⁴³

Bismelenin sırlarının Şiîlik inancı içerisinde ifade edilmiş olduğu manzumeler de bu itikada mensup şairlerin divanlarında mevcuttur. Örneğin Caferî Baba, *Tefsîr-i Besmele* başlıklı elli beyitlik mesnevisinde bismelenin Fatıha Sûresi'nden olduğunu, elif harfinin Hz. Peygamber, ikinci elifin Hz. Ali ve üçüncü elifin ise Hz. Fatıma olduğunu, Allah lafzındaki iki lam harfinin de Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'i gösterdiğini belirtmiştir.⁴⁴

2.1.2. Bismelenin Faziletlerinin Anlatıldığı Bismelenâmeler

Bismelenâmelerin içerisinde bismelenin vasıflarının izah edildiği pek çok örnek vardır. Bu kısımdaki manzumeler, daha çok konu bakımından bismelenin faziletleri ile sırlarının ifade edildiği tavsif tarzı bismelenâmelerdir. Kimi şiirlerin başlığından muhtevasında bismelenin vasıflarından bahsedileceği de anlaşılmaktadır. Buna bir örnek Kânî'nin "Der-Vasf-ı Besmele-i Şerîfe" başlıklı şiiri ile ardından gelen beşer beyitlik manzumelerdir.⁴⁵ Şair, bu şiirlerinin tamamında bismelenin tavsifini yapmış ve faziletlerinden bahsetmiştir. Bu nedenle tavsif üslubu ile yazılmış olan bismelenâmelerin daha çok bu grupta değerlendirilebileceği düşünülmektedir. Divanına,

42 Burada şair, Hz. Ali'nin ilmin başlangıçta tek bir nokta olduğunu; ancak cahillerin onu çoğalttığını ifade ettiği sözüne atıfta bulunmuş olmalıdır.

43 Hüseyin Özcan, *Abdülmalik Hilmi, Hayatı ve Şiirleri* (Ankara: Gaye Yayınları, 1994), 28.

44 Fatma Zehra Bedir, *Caferî Baba ve Divânı* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 297-298.

45 Bk. İlyas Yazar, *Kânî Divânı* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 33-34.

Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm
*Oldı çü 'unvân-ı Kelâm-ı Kadîm*⁴⁶

beytiyle başlayan ve yukarıda da bahsi geçen mesnevisinde Ahmed Paşa, besmelenin faziletlerini anlatmıştır.

İbtidâ hamd idelim Rahmâne bismillâh ile
*Şükr-i şâbâş idelim Yezdâne bismillâh ile*⁴⁷

beytiyle başlayan divanındaki “bismillâh ile” redifli yirmi beyitten oluşan ikinci kasidesinde Bendî Mustafa Baba da besmelenin faziletlerini tavsif eden bir başka şairdir. Şair, bu şiirde yüz yirmi dört bin peygamberin Allah'ın adı ile gelip gitmiş olduğunu, on sekiz bin âleme gelen Hz. Peygamber ile tüm peygamberlerin de Allah'ın adı üzere geldiğini, Kur'ân-ı Kerîm'e yine bismillah ile başladığını vs. izah etmiştir. Aynı şekilde 16. yüzyıl şairlerinden biri olan Aşkî, divanına on sekiz beyitlik bir kaside ile başlamış ve o da şiirinde besmelenin faziletlerinden bahsetmiştir.⁴⁸

Filibeli Vecdî, divanında yer alan kısa bir mesnevisinde besmelenin söz askerinin emiri ve hamdelenin onun büyük veziri ve sancaktarı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹ Şairin besmeleye dair yazmış olduğu on bir beyitlik başka bir mesnevisinin ilk altı beytinde de besmele iktibas edilmiş ve her bir beyitte besmelenin bir vasfı söylenmiştir.⁵⁰

2.1.3. İşe Besmele ile Başlamanın Öneminin Anlatıldığı Besmelenâmeler

Şiir geleneğinde nasihat üslubu üzere bir işe başlarken Allah'ın adının anılması gerektiği ifade edilmiş olan çok sayıda metin vardır. Nasihatnâme tarzı ifade edilirken verilmiş olan metinler de esasında yine bu başlık altındadır.

Yapılacak olan bir işe besmele ile başlanması gerektiğinin ifade

46 Ali Nihat Tarlan, *Ahmed Paşa Divanı* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 1.

47 Hatice Çelik, *Bendî Mustafa Baba Dîvânı (İnceleme-Metin)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 85.

48 Süreyya Uzun, *Üsküdarlı Aşkî Divanı Tenkitli Metin, Nesre Çeviri ve 16. yy. Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 136-138.

49 Hasan Kavruk - Bahir Selçuk, *Filibeli Vecdî ve Dîvânı* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 206.

50 Kavruk - Selçuk, *Filibeli Vecdî ve Dîvânı*, 207-208.

edildiği bismelenâmeler, genellikle Hz. Peygamber'in besmele ile başlanmayan işin eksik kalacağını belirttiği hadis-i şerife telmihte bulunularak söylenmişlerdir. Bundan başka adının anılmasıyla Allah'ın o işte yardımcı olacağı ve işi nihayete erdireceği de bu tür şiirlerde konu edinilmiştir. Süleyman Çelebi'nin yukarıda da bahsi geçen *Vesîletü'n-necât* adlı eserinin ilk beyitleri bu grup bismelenâmelerin en çok bilinen örneğidir.

Hakanî'nin *Miftâh-ı Fütûhât* mesnevisinin ilk manzumesi içerisinde söze her zaman besmele ile başlanması ve besmelesiz sözde hiçbir tesirin olmayacağı şu şekilde ifade edilmiştir:

*Gözle selef semtinün âdâbını
Besmelesüz açma dehen bâbını*

*Her sūhan anunla cihân-gîr olur
Besmelesüz sözde ne te'sîr olur*⁵¹

Caferî Divanı'nda yer alan bismelenâmede adının anılmasıyla Allah'ın o işte yardımcı olacağı da şöyle belirtilmiştir:

*Her işün kim öni bismillâh ola
Ol iş issine mu'în Allâh ola*⁵²

2.2. Bismelenâme Türü Manzumelerde Görülen Tarzlar

2.2.1. Tavsif

Tavsif, metinde incelenen ya da bahsi geçen her ne ise onun özelliklerinin sıralanmasında başvurulan bir üsluptur. Tavsif tarzındaki bismelenâmeler de bismelenin tanımının yapılmış ve özellikleri sıralanmış olduğu manzum metinlerdir. Şairlerin bismelenâmelerin yazılışında en çok müracaat ettikleri iki üsluptan biri de yine tavsif tarzıdır.

*Nev'izâde Atâî'nin,
Fihris-i garrâ-yı Kitâb-ı Kerîm
Ser-i sūhan nüsha-i faslu'l-hitâb*⁵³

51 Hâkânî Mehmed Bey, *Miftâh-ı Fütûhât*, haz. Müzahir Kılıç (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2020), 24.

52 Bedir, *Caferî Baba ve Divânı*, 299.

53 Muhammet Kuzubaş, *Nev'izâde Atâî'nin Nefhatü'l-Ezhâr Adlı Mesnevisinin Metin, Biçim ve İçerik Bakımından İncelenmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 89.

beytiyle başlayan *Nefhatü'l-ehâr* adlı mesnevisindeki ilk yirmi altı beyitlik manzume tavsif tarzındadır. Ahmed-i Yârî'nin divanında da yine bu tarz da elli altı beyitlik bir manzume yer almaktadır. İkinci beyti şöyledir:

Besmeledür matla'-ı nazm-ı kerîm
*Besmeledür a'zâm-ı ism-i Hakîm*⁵⁴

Süleyman Nahîfî'nin *Mevlidü'n-Nebî*'si bir başka örnektir:

Besmeledür lâzıme-i iftitâh
*Besmeledür mûcib-i fevz ü felâh*⁵⁵

Örneklerde görüldüğü üzere bazı mısralar, “besmeledür” ifadesiyle başlamaktadır. Ayrıca bu tür şiirlerde anlamı kuvvetlendirmek, konunun önemini vurgulamak ve ahengi sağlamak amacıyla “besmele” ya da “besmeledir” gibi ibarelerin sıklıkla tekrar edilmiştir. Âzerî'nin *Nakş-ı Hayâl*, Subhîzâde Feyzî'nin *Safânâme*, Atâî'nin *Sohbetü'l-ebkâr*'ında yine bu şekilde örnekler yer almaktadır.⁵⁶

Bu tarz besmelenamelerin içerisinde “besmele” redifli örnekler de mevcuttur. Gedizli Kabûlî'nin iki tuyuğu, farklı bir nazım şekli ile kaleme alınmış olması yönünden de önemlidir.⁵⁷

Sahn-ı gülzâr-ı revândur besmele
Serv-i bustân-ı cinândur besmele
Bildinüz mi nice şândur besmele
Nice zî-şândan nişândur besmele

Her suhânun evvelidür besmele
Her kelimâtun elidür besmele
Fâtih-i gencine-i lâ-reybdür
*Kufl-ı kelâmun dilidür besmele*⁵⁸

Tavsif tarzındaki besmelenâmelere Bekir Sami Özsoy'un

54 Nurgül Karayazı, *Yârî Dîvânı (İnceleme - Metin - Tıpkıbasım)*, haz. Nihat Öztoprak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 284.

55 Âdem Ceyhan, “Süleyman Nahîfî'nin Mevlidü'n-Nebî Mesnevisi”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14 (2000), 110.

56 Gürgendereli, *Türkçe Mesnevilerde Besmele Şiirleri*, 58-59.

57 Mehmet Sait Çalka, *Klasik Türk Şiirinde Tuyuğ* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2019), 70.

58 Mustafa Erdoğan, *Gedizli Kabûlî ve Dîvânı* (Ankara: Gediz Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 474.

Hayat Yaradan'ın adıyla başlar
İnançların temel taşı *besmele*
İtinayla yazmış bütün nakkaşlar
*Noktadır her işin başı besmele*⁵⁹

dörtlüğüyle başlayan şiiri, âşıklık geleneğinden ve koşma nazım biçiminden bir örnek olarak verilebilir.

2.2.2. Nasihatnâme

Divan ve tasavvuf şiirinde *nasihatnâme*, bilindiği üzere birçok çalışmada öncelikle tür olarak değerlendirilmektedir. Diğer yandan divanlarda yer alan pek çok şiirin adlandırılmasında şairlerce bir başlık adı olarak yine bu istilahın kullanıldığı görülmektedir. Yani nasihatnâme, ayrıca başlık olarak sayılan terimlerden birisidir. Ancak nasihatnâmenin tür ya da başlık olmasının dışında bir üslup özelliği de göstermiş olduğu pek çok metin vardır. Nasihat, başka türlerin kompozisyon özellikleri içerisinde de görülebildiğinden bu nedenle tarz olarak da değerlendirilebileceği düşünülmektedir.⁶⁰

Nasihatnâme tarzındaki bismelenâmeler, şairin her işe besmele ile başlanmasını öğütlediği bismelenâmelerdir. Divanlarda bu üslup üzere yazılmış çok sayıda besmele manzumesi vardır. Bu üslup, tavsif tarzı ile beraber şairlerin en çok müracaat ettikleri iki üsluptan biridir.

Vird-i zebân it anı sen ber-devâm
*Ansuz ise başlama k'olmaz temâm*⁶¹

beytiyle sona eren sekiz beyitlik mesnevisinin son beytinde Ahmed Paşa, bismelenin sürekli tekrarlanan bir söz hâline gelmesi gerektiğini ve Hz. Peygamber'in hadisine atfen besmele söylenmeden işe başlanması durumunda işin tamamlanamayacağını belirtmiştir.

Nasihatnâme türündeki bismelenâmeler, genellikle emir kipinde yazılmışlardır. Ayrıca emir cümlelerinin yanında ise kişinin besmeleyi zikrederse muradına ereceği, besmeleyi öğrenirse şeytanın kovulacağı veya yazmaya besmeleyle başlarsa iyi şair olabileceği gibi hususlarda na-

59 Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, 220.

60 Nasihatnâme teriminin taşınmış olabileceği bu üç anlam ile ilgili daha sonra ayrıntılı bir çalışma yapılması planlanmaktadır.

61 Tarlan, *Ahmed Paşa Divanı*, 1.

sihat edilmiştir.⁶²

Bazı şiiirlerin içerisinde besmele lafzına çeşitli ekler getirilerek de tarzlara müracaat edildiği görülmektedir. Besmele kelimesine şiiirin içerisinde kuvvetlendirme eki getirilerek kaleme alınan manzumelerde daha çok tavsif, yokluk ifade eden -siz eki getirilerek yazılanlarda ise nasihat-nâme tarzının şiiirin ilgili kısmında hâkim olduğu örneklerden anlaşıl-maktadır.

2.2.3. Tahkiye

Edebî metinlerde sıklıkla rastlanan tahkiye üslubu ile yazılmış bes-melenâmeler de vardır. Bu tarzın unsurlarına başvurulmuş olan besme-lenâmelerin mesnevi nazım şekli ile kaleme alınmış oldukları görülmek-tedir. İçerik bakımından ise bu tarzdaki besmelenâmelerin besmelenin faziletinin ve öneminin anlatıldığı besmelenâmelerin örneklerinden ol-duğu anlaşıl-maktadır.

Tahkiye tarzında yazılmış olan besmelenâmelere bir örnek kimi başka eserlerinde de besmele manzumesi kaleme almış olan Gelibolulu Âlî'nin *Riyâzü's-sâlikîn* adlı eserindeki otuz üç beyitlik bir mesnevidir. Mesnevinin ilk manzumesinde besmeleyi tavsif etmiş olan şair, "Hikâyet-i Latîfe Der-Fazilet-i Besmele-i Şerîfe" başlıklı ikinci manzumesinde önce-likle günahkâr olan ve Allah'ın emirlerinin dışında yaşayan bir kimse tas-vir edilmiştir. Bu kimse; Müslüman olsa da namaz kılmayan, çok günah işleyen, çaba göstermeden cenneti isteyen, içki içen ve bu meclislerdeki kimselerle vakit geçiren, zahitleri sevmeyen, ölümü hiç aklına getirmeyen biridir. Ehl-i fesattan olduğu söylenen bu kimsenin ancak bu şekilde davranması ve yaşamasına rağmen yaptığı doğru bir şey vardır. Bu kimse ölene kadar her ne yaparsa yapsın besmelesiz hiçbir işe el atmamıştır. Bir gün bu dünyadan göçüp gittiğinde hesaba çekilir ve günahları ile veballeri dolayısıyla cehenneme gönderilir. Allah'ın emri üzerine cehennem kapısına gönderildiğinde ve cehennem kapısı ona açıldığında dünya hayatında iken dilinin söylemeye alışık olduğu besmeleyi içten bir şekilde söyle-yiverir. O esnada Allah'ın emri üzerine yıkılmayacak kadar sağlam olan o kapı hicap duyarak kapanır. Çünkü Allah o kimsenin günahlarını o anda bağışlar ve bu vesile ile cehennem onu kabul etmez. Böylece bu kimse cennete vasil olur. Şair de bu hikâyeden sonra öncelikle eğer akıl ise insa-

62 Gürgendereli, *Türkçe Mesnevilerde Besmele Şiiirleri*, 57.

na bu meselin yeteceğini ve hikâyede bahsi geçen kişinin bu devlete yani cennete girmeye besmele vesilesiyle kavuştuğunu anlatır. Daha sonra ise nasihat etmeyi sürdürür. Dilin muhakkak surette sürekli Allah'ın adını anması gerektiğini, besmele söylemeyi âdet edinmek gerektiğini ve son beyitte ise hakikate muvafık bir şekilde besmeleyi söyleyen kişinin dert ve belalara duçar olmayacağını ifade etmiştir.⁶³ Manzumenin aktarılan bu son kısmı tahkiye üslubuyla değil nasihat üslubu ile ifade edilmiştir.

Tahkiye tarzındaki bismelenâmelere bir başka örnek, Filibeli Vecdî'nin divanında yer alan ve şairin bismelenin faziletlerini ifade etmiş olduğu şiirlerinden biri olan yirmi altı beyitlik bir mesnevisidir. "Hikâyet-i Şîrîn-rivâyet Der-Fezâ'il-i Besmele-i Mükerre" başlıklı mesnevide şair öncelikle Hz. Musa'nın bir hastalığa yakalandığını, bu hastalığın onu zayıf düşürdüğünü ve bu nedenle kuvvetsiz kaldığını, bir otun bu hastalığı giderecek nitelikte olduğunu ve hizmetçisinin otu bulması ve otun şifa olmasıyla Hz. Musa'nın iyileştiğini anlatır. O dönem tamamen iyileşmesine rağmen bir süre sonra yeniden hastalanan Hz. Musa, hemen gidip iyileşmesine vesile olan ottan yer; ancak bu sefer şifa bulamaz. Bunun üzerine Rabbine münacatta bulunan peygamber, daha önce o otun derdine deva kılınması ile şifa bulunduğunu, ikinci kez hastalandığı zaman yediğinde ise bünyesinde niçin tesir etmediğini, aynı otu yediğinden emin olduğunu ve bu otun ikinci kez deva olmayışındaki sırrı öğrenmek ister. Ardından Hz. Musa'ya Allah katından bir nida erişir: "Ey derdine yediği ottan deva dileyen! Ey kendini din yoluna adanmış olan! Sen bilmez misin ki bu âlem ancak etkisi kuvvetli ve öldürücü bir zehirdir. Bunun panzehiri ise besmele ve hamdeledir. Her ne yersen besmeleyi söyle! Her ne der isen besmele ile söyle! Daha önce o otu yediğinde evvela benim adımla söyledin; ancak sonra yediğinde ise [besmeleyi] unuttun ve adımla anmadan yedin. Eğer ismi anarak o otu yemiş olsa idin bu kadar zayıflık ile mihnete düşmezdin." Allah'tan bu takdir sözlerini duyunca Hz. Musa pek üzülür. Bismelenin kıymetini ve kendi zellesini anlayarak çok ağlar ve bu yüzden Allah'tan bağışlanma diler. "Ey Rabbim! Bu hata bendendir. Şükürler olsun ki lütuf ve bağışlama sendendir. Bir derdim var iken ikinci bir derde daha sahip oldum. Hicap kılıcı ile ciğerimi doğradım. Lütuf göstererek eksikliğimi tamamla, hata ve unutkanlığımı uzak eyle!" Bu münacatının üzerine Allah besmele hürmetine Hz. Musa'yı bağışlar. Son söz olarak da şair mesnevi-

63 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Riyâzü's-Sâlikîn*, haz. İsmail Hakkı Aksoyak - Mehmet Arslan (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 12-14.

sini şu iki beyitle bitirerek bismelenin sayısız menfaati olduğunu ve bu faydalarının âlemde açıkça görülebileceğini, bunun anlaşılması için ise başka bir şeye lüzum olmadığını ifade eder:

*Buncılayın hâssa ey zuhr-ı nâs
Besmelede bî-'aded ü bî-kıyâs*

*Hâssası 'âleme günden 'ayân
Ol ki 'ayân ola ne hâcet beyân⁶⁴*

2.2.4. Hasb-i Hâl

“Ben niçe vasfedeyim, bildiğim ancak budur, şüphe mi var, ko, yürü, Allah bilir” şeklindeki ifadelerle şairlerin sohbet üslubu ile yazdıkları besmele konulu manzumeler de vardır:

*Ben niçe vasf ideyim esrârını
Çeşm-i basîret görür envârını*

*Bildiğim ancak budur ism-i İlâh
Hırz-ı emândur kula bî-iştibâh⁶⁵*

İslâmî'nin mesnevisinin ilk beyitleri de yine bu tarzdadır:

*Başlayalım söze bismillah ile
Kâmil olur her iş ismullâh ile*

...
*İşleyelüm işimiz Hak âdile
Adını getürelüm dâyim dile*

*Zikr idelüm Bâriyi biz derdile
Bilişelüm ol halîm ü ferd ile⁶⁶*

Bu tarzdaki bismelenâmelere bir başka örnek ise Lâmiî'nin *Vâmık u Azrâ* mesnevisinin son beyitleridir:

*Lâmiî' ko noktalar tefsîrini
İtme câhiller gibi teksirini*

64 Kavruk - Selçuk, *Filibeli Vecdî ve Dîvânı*, 208-210.

65 Ceyhan, “Süleyman Nahîffî'nin Mevlidü'n-Nebî Mesnevîsi”, 110.

66 Hasan Yüksel vd., *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin İslâmî'nin Mesnevîsi* (Sivas: Dilek Matbaası, 1996), 89.

*Sâhili yokdur bu bahrun urma dem
Pür-gühersen yum sade-f-kirdâr fem*⁶⁷

2.2.5. Duânâme

Bismelenâme türündeki şiirlerin içerik bakımından dinî özellikler taşıması ile kimi beyitlerde dua ifadelerinin yer aldığı görülmektedir. Bu tarzın yer aldığı bismelenâmelerde yapılan işin tamama eriştirilmesi için Allah'a dua edilmiştir. Şairlerin eserlerinin tamama ermesi için de telifin en başında dua ettikleri ilgili beyitlerden anlaşılmaktadır. Örneğin Hamdullah Hamdî, *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisinin başında ilk beyit ile besmelenin öneminden bahsettikten sonra,

*İlâhî başladım nâmunla nâma
İrişdir hayrile anı tamâma*⁶⁸

şeklindeki üçüncü beyitte eserini yazmaya Allah'ın adını anarak başladığını ve hayır üzere tamamlanmasını kendisinden istediğini arz etmektedir. Bestesi Zekâî Dede'ye ait olan; ancak güftesinin kim tarafından yazıldığı bilinmeyen acemkürdi makamında ve sofyan usulü üzere bestelenmiş olan ve

*Yâ İlâhî başlayalım ism-i bismillâh ile
Bu duâya el açalım ism-i bismillâh ile
Sen kabûl eyle duâmız besmele hürmetine
İlmini eyle müyesser yâ ilâhe'l-âlemîn*⁶⁹

mısraları ile kaleme alınmış olan ilahide de yine *duânâme* tarzının üslup özellikleri görülmektedir.

Sonuç

Edebiyat araştırmalarının teorik olarak çalışılabilmesi için ana başlık olarak *tür*, *tarz* ve *ritim* üzerine çalışılmalıdır. O hâlde birtakım gerekliliklerden bahsedilmelidir. Tür ve tarz konusunda netleşmiş bir kanaat

67 Gönül Ayan, *Lâmi'f Vâmık u Azrâ - İnceleme-Metin* - (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1998), 111.

68 Hamdullâh Hamdî, *Leylâ vü Mecnûn*, haz. Güler Doğan Averbek (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 67.

69 Buğra Sercan Sahil, *Zekâî Dede'nin Türk Din Mûsikîsi Tarihindeki Yeri ve İlahi Formundaki Eserlerinin Makamsal Analizi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 51-52.

bulunmadığından öncelikle böyle bir bahsin olduğu konusunda endişe oluşturulması gerekmektedir. Bu noktada sadece kavramlar üzerinde konuşmak yeterli değildir. Kavramların kendi içerisinde birbirleriyle ilişkileri, uzaklıkları ve yakınlıkları da dikkate alınarak bölümlenmeler yapılmalıdır. Bunun inşasında doğuda ve batıda örnek olabilecek hangi görüş ve çalışmaların olduğuna da bakılmalıdır. Bu minvalde Allah hakkında yazılan türlerden biri olan besmelenâmeler incelenirken öncelikle tarihsel süreç içerisinde besmelenin edebiyat içerisinde ne şekilde değerlendirildiği araştırılmış, elde edilen veriler doğrultusunda öncelikle besmeleye dair şiirlerin bir türün altında incelenip incelenemeyeceği değerlendirilmiş ve gerekli kanıya ulaşıldıktan sonra öncelikle bu türe ait olabileceği düşünülen metinler içerik ve üsluplarına göre tasnif edilmiştir.

Besmele içerikli bu kadar şiir olması, üstelik bu çok sayıda şiirin müstakil olarak divan ya da mesnevilerde yer alması *besmelenâme* adı verilebilecek ayrı bir tür olması gerektiğini ve bu türdeki şiirlerin içerik ve üslup bakımlarından ayrıca incelenmesini gerektirmektedir. Zira bu türe dâhil edilebilecek olan manzumeler, edebiyat uzmanlarınca edebî tür olmasında ittifak edilen diğer türlerde olduğu gibi kendine has bir kompozisyon düzenine sahiptirler. Hem bu nedenle hem de besmeleye dair klasik Türk edebiyatı ile Türk-İslâm edebiyatı sahalarında bir edebî tür olarak “besmelenâme” ıstılahının kullanılmasından dolayı besmelenâmelerin de bir tür olarak değerlendirilmesi gerektiği kanısı oluşmuştur.

Türk edebiyatında besmeleyi ihtiva eden manzumelerde, farklı konuların işlendiği; ancak kimi şiirde birden fazla muhtevanın yer aldığı görülmektedir. Bu vesile ile temelde besmele içerikli şiirler konularına göre de tasnif edilmiş ve üçe ayrılabilmesi düşünülmüştür. Diğer yandan içeriklerin dışında bu tür şiirlerin tarzlar bakımından da zengin olduğu aşikârdır.

Besmelenâme türüne dâhil edilen şiirlerin dışında ilk ya da ikinci mısrasında besmelenin iktibas edildiği tek bir beyitten oluşan besmeleye dair beyitler dahi kendi içerisinde değerlendirilebilirler. Bu şekildeki örneklerinin muhteva ve üslup açısından incelenmeleri mümkündür ve bunun dışında ayrıca edebî sanatlara göre dahi tasnif edilebilecek özellik ve içeriklere sahiptirler.

Edebî tür ve tarzlar hakkında yapılan her yeni çalışma ile bu literatürü oluşturan ıstılahlar da zenginleşmektedir. Tür ve tarz konulu çalış-

maların artması ile metinlerin incelenmesi de kolaylaşacaktır. Sözelimi tür ve tarzlar hakkında yapılan çalışmalar belirli bir noktaya geldiğinde bir divanın ya da bir mesnevinin içerisindeki şiir ya da bölümlerin hangi tür ya da tarz üzere yazıldığıнын tespiti yapıldığında eser içerisindeki metinlerde ilgili tür ve tarzların özellikleri aranacak ve böylece ortaya geniş bir literatür çıkacaktır. Bu şekilde geniş bir edebî malzemenin ortaya çıkması da türler ve tarzlar hakkında yapılacak yeni araştırmalarla mümkündür. Bu tetkiklerde bulunabilecek ancak edebiyat geleneğinde var olan ıstılahlar tespit edilmeli ve bu terimler üzerinden türler ve tarzlar üzerine yeni bilgiler ortaya konmalıdır. Zira ilgili alanların kaynaklarında tür ve tarz mefhumları üzerinden incelenebilecek belki sayı tam olarak belirlenemeyecek kadar malzeme bulunmaktadır. Diğer yandan divan ve tekke şiirinde yer alan türler üzerinden mensur metinlerin de tasnif edilip edilemeyeceği; başka bir ifadeyle manzum eserlerde görülen bismelenâme gibi türlerin ve hatta bu gibi türlerin muhtevasının ifade edilmesinde görülen tarzların mensur metinlerin gruplandırılmasında kullanılıp kullanılmayacağı da ayrıca tartışılmalıdır.

Bismelenâme türündeki manzumeler, genellikle mesnevilerde görülse de örneğin rubâî, tuyuğ ya da koşma gibi farklı nazım şekillerinde de kaleme alınmışlardır. Bu türün örneklerinin hangi nazım şekilleri ile yazıldıkları, Allah'ın hangi farklı isimleri üzerinden bismelenin ifade edildiği, besmele üzerine hikâye edilen başka kıssalar, manzumelerin yazılışında başvuru tarzlarına dair farklı örnekler ve muhtevaları ve benzer başka hususlar, besmeleye dair bilgi içeren mensur tefsir ve risaleler hatta Kur'ân-ı Kerîm tefsirleri de değerlendirilerek yapılacak olan daha geniş bir çalışmada incelenebilecektir.

Kaynakça

Akkuş, Metin. *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası, Edebi Türler ve Tarzlar*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2007.

Arslan, Mehmet. *Mihri Hâtin Divânı*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.

Atik, Hikmet. *Türk İslam Edebiyatı*. Ankara: Bilay Yayınları, 2. Basım, 2020.

Ayan, Gönül. *Lâmi'î Vâmık u Azrâ - İnceleme-Metin* -. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1998.

Ayan, Hüseyin. "Celîlî'nin Hecr-nâme'si". *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 14 (1986), 155-172.

Bedir, Fatma Zehra. *Caferî Baba ve Divânı*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Bilgin, Emrah. *Ömer bin Sâlih el-Kırîmî - Tuhfetü'l-Fetâvâ*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 1. Basım, 2020.

Ceyhan, Âdem. "Süleyman Nahîfî'nin Mevlidü'n-Nebî Mesnevîsi". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14 (2000), 89-141.

Çalka, Mehmet Sait. *Mustafa Safî Efendî ve Gülşen-i Pend Mesnevisi*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Çalka, Mehmet Sait. *Klasik Türk Şiirinde Tuyuğ*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 1. Basım, 2019.

Çavuşoğlu, Ali. *Türk İslâm Edebiyatı (Kitaplar, Türler, Devirler ve Şahsiyetler)*. Kayseri: Tezmer, 2015.

Çelik, Hatice. *Bendî Mustafa Baba Dîvânı (İnceleme-Metin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Derman, M. Uğur - Uzun, Mustafa. "Besmele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/529-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yıldız, Enes. "Nûşî'nin Tevşîhu'l-Letâif Adlı Mesnevisinde Yer Alan Bismelenâme". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 6/3 (2020), 615-635.

el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünne*. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.

el-Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'sâ fi sînâ'ati'l-inşâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.

el-Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî. *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. Tunus: Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1991-1998.

Erdoğan, Mustafa. *Gedizli Kabûlî ve Dîvânı*. Ankara: Gediz Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Gelibolulu Mustafa Âlî. *Riyâzü's-Sâlikîn*. haz. İsmail Hakkı Aksoyak - Mehmet Arslan. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.

Gür, Süleyman. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* /12 405-477. <https://doi.org/10.16947/fsmia.502293>

Gürgendereli, Müberra. *Türkçe Mesnevilerde Besmele Şiirleri*. İstanbul: Acar Bilgi Merkezi Yayınları, 2010.

Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 2009.

Hâkânî Mehmed Bey. *Miftâh-ı Fütûhât*. haz. Müzahir Kılıç. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2020.

Hamdullâh Hamdî. *Leylâ vü Mecnûn*. haz. Güler Doğan Averbek. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2020.

Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*. haz. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Baskı, 2011.

İbnü'l-Esir, Mecdüddin Ebu's-sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ibn Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *eş-Şâfi fi-şerhi Müsnedi's-Şâfi'i li-İbni'l-esîr*. haz. Ahmed b. Süleyman - Ebû Temim Yaser b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-Rüsd, 1426.

İmam Kurtubî. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 20 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 3. Basım, 2005.

İsmail Hakkı Bursevî. *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsiri*. ed. Mehmet Doğru. çev. Abdullah Öz vd. 10 Cilt. İstanbul: Damla Yayınevi, 8. Basım, 2012.

Karayazı, Nurgül. *Yârî Dîvânı (İnceleme - Metin - Tıpkıbasım)*. haz. Nihat Öztoprak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kavruk, Hasan - Selçuk, Bahir. *Filibeli Vecdî ve Dîvânı*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.

Kaya, Süleyman. *Fetâvâ-yı Feyziye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2009.

Kesler, M. Fatih. *İstiâze Besmele ve Fâtiha Tefsiri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 2011.

Kılıç, Atabey. "Türkçe-Arapça Manzum Sözlüklerden Sübha-i Sıbyân -2- (Metin)". *Turkish Studies* 2/1 (2007), 29-71.

Kiraz, Seydi. "Enverî-i Erzincânî ve Mevlûd-i Şerîf'i". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 461-495.

Kiraz, Seydi. *İndî'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 1. Basım, 2020.

Kur'ân Yolu. Erişim 26 Eylül 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Kuzubaş, Muhammet. *Nev'izâde Atâ'nin Nefhatü'l-Ezhâr Adlı Mesnevisinin Metin, Biçim ve İçerik Bakımından İncelenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Mermer, Ahmet. *Mezâkî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994.

Özcan, Hüseyin. *Abdumâlik Hilmi, Hayatı ve Şiirleri*. Ankara: Gaye Yayınları, 1994.

Özuygun, Ali Rıza. *Hasan Sezâyî Divanı*. İstanbul: Buhara Yayınları, 2005.

Sahil, Buğra Sercan. *Zekâî Dede'nin Türk Din Mûsikîsi Tarihindeki Yeri ve İlahi Formundaki Eserlerinin Makamsal Analizi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Sevgi, Ahmet. "Molla Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatı-

na Tesirleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (1999), 1-50.

Şener, H. İbrahim - Yıldız, Âlim. *Türk İslâm Edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Basım, 2011.

Tâhirü'l-Mevlevî. *Molla Câmî'nin Besmele Manzumesi ve Mir'atü'l-Akaid Tercümesi*. haz. Mustafa Kirenci. Ankara: Büyüyenay Yayınları, 1. Basım, 2020.

Tanyıldız, Ahmet. *Hüseyin Kâmî Dehrî Dîvânçesi*. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2013.

Tarlan, Ali Nihat. *Ahmed Paşa Divanı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.

Uzun, Mustafa İsmet. "Besmele, Kültür ve Edebiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/538-540. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Uzun, Süreyya. *Üsküdarlı Aşkî Divanı Tenkitli Metin, Nesre Çeviri ve 16. yy. Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Üstüner, Kaplan. "Erzurumlu Zihnî'nin Besmele Konulu Mesnevisi". *Mavi Atlas* 6 (2016), 18-48.

Yahyâ Bey. *Dîvan Tenkidli Basım*. haz. Mehmed Çavuşoğlu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

Yazar, İlyas. *Kânî Dîvânı*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.

Yüksel, Hasan vd. *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin İslâmî'nin Mesnevîsi*. Sivas: Dilek Matbaası, 1996.

Tefsîru Âyeti'l-kürsî ve gayrihi. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 3191/1, ts.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2020): 119 - 140

Kral Mitolojilerinde Evrensel Kahraman Tipolojisine Bir Örnek:
Akad Kralı Sargon

An Example of Universal Hero Typology in Mythologies of King: Sargon
the Great

Osman Emir

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü
Assist. Prof., Trabzon Karadeniz Technical University, Faculty of
Literature, Department of History
Tranzon/Turkey

e-mail: osmanemir1461@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7965-3869>

DOI: 10.33718/tid.814255

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ekim 2020 / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Kasım 2020 / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Atıf / Citation: Osman Emir, "Kral Mitolojilerinde Evrensel Kahraman
Tipolojisine Bir Örnek: Akad Kralı Sargon", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2
(Güz 2020): 119 - 140

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit
edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism
detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kral Mitolojilerinde Evrensel Kahraman Tipolojisine Bir Örnek: Akad Kralı Sargon

Öz

Bu çalışmada öncelikli olarak evrensel kahraman hikâyelerin temel konuları ve ortak özellikleri ele alınmış, ardından Eski Çağ'da farklı zaman ve mekânlarda ortaya çıkan evrensel kahraman hikâyeleri ve bu hikâyeler arasında görülen şaşırtıcı benzerliklerin nedenleri tartışılmıştır. Daha sonra evrensel kahraman hikâyelerinin en eski örneklerinden birini temsil eden ve kayıtlara "Sargon'un doğum efsanesi" olarak geçen Akad kralı Sargon'un doğum hikâyesinin anlatıldığı çivi yazılı metin incelenmiştir. Söz konusu metinde Sargon'un yaşamı hakkında verilen bilgilerin evrensel kahraman hikâyeleri ile ne ölçüde benzerlik gösterdiği ortaya konularak bu hikâyenin nasıl, ne zaman ve neden yazıldığı araştırılmıştır. Sargon'a ait diğer yazılı metinlerden hareketle bu metinler arasında verilen bilgilerin uyumlu olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. "Sargon'un doğum efsanesi" olarak adlandırılan metnin, sonraki dönemlerde ortaya çıkan benzer kahraman hikâyelerini ne ölçüde etkilediği, metnin bu kahraman hikâyelerinin en eski arketipi sayılıp sayılamayacağı ve bu metnin daha eski bir hikâyeden alınmış olup olmadığına ilişkin sorular tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Eski Çağ, Sargon, Kahraman, İlkel Mitler, Tipoloji.*

An Example of Universal Hero Typology in Mythologies of King: Sargon the Great

Abstract

In this study, the main topics and common features of universal hero stories will be discussed. Then it has been discussed the universal hero stories that emerged at different times and places and the reasons for the surprising similarities between these stories. Then, the cuneiform text, which represents one of the oldest examples of universal hero stories and tells the story of the birth of the Akkadian king Sargon, known as the "legend of the birth of Sargon", has been studied. In this text, it will be revealed to what extent the information given about his life is similar to the universal hero stories; how, when and why this story was written. Based on the other written texts of Sargon, it has been tried to reveal whether the information given among these texts is compatible or not. Finally, the question of the "legend of the birth of Sargon" affects the similar heroic stories that emerged in the later periods, whether the text is the oldest archetype of these heroic stories, and whether Sargon's text was taken from an older story.

Keywords: *Ancient Era, Sargon, Hero, Primitive Myths, Typology.*

Giriş

Kadim toplumlar, içinde buldukları evreni anlama ve yorumlama noktasında daima bir çaba içinde olmuşlardır. Evrenin ve insanın varoluşunu anlamlı kılan metaforik hikâyeler olan mitler ise bu çabanın ürünü olarak ortaya çıkan kutsal hikâyelerdir. Bu hikâyeler her ne kadar insanın zihninde yarattığı düş ürünleri olsa da gerçekte örnek alınacak davranış modelleri ortaya koyar ve içinden çıktığı topluma özgü bir kimlik oluşturur, insanın kültürel kodlarını meydana getirir.¹ O hâlde mitleri, ulusların millî özelliklerini, millî şuurunu ve geleneklerini yansıtan ilk eserler olarak görmek gerekir.²

Her ulusun kendine özgü, ancak teması açısından ortak mitsel hikâyeleri vardır. Bu ortak temalar dünyanın sonu, sonrasında yeniden yaratılış ve ardından da Altın Çağ'ın kuruluşu etrafında temellenir. Altın Çağ içindeki en temel konuların başında ise kahraman hikâyeleri gelir. Kahraman hikâyeleri mitolojinin en ilgi çekici konularından biridir. Bu hikâyelerin içinde tanrılar, yarı tanrılar, ulusların ataları ya da yöneticiler ile onların başından geçen olaylar yer alır.³ Tanrılar ya da yarı tanrılar ilkel mitlerin en büyük kahramanları olarak görülürken zamanla bunların yerini toplum tarafından sevilen ve saygı duyulan yöneticiler ya da komutanlar almışlardır. Bu karakterler, doğumlarından ölümlerine kadar başlarından geçen maceralarına zaman içinde eklenen örnek davranış modelleri ile mitolojik karakterlere dönüşmüşlerdir.⁴

Kahraman mitleri, genellikle kahramanın yaşadığı çevreden çıkıp olağanüstü bir dünyaya doğru yolculuğa başlaması ve burada efsanevi güçler ile insanüstü zorluklarla karşılaşması sonrasında elde ettiği büyük bir zaferle geri dönmesi etrafında şekillenir. Geri döndüğünde kahraman artık kendisine ithaf edilen olağanüstü güç veya özelliklere sahiptir.⁵ O

1 Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. S. Rıfat (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 20.

2 Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 9.

3 Osman Emir, "Antik Çağ'da Kahraman Hükümdar Mitlerinde Ayırt Edici Bir Özellik: Kurt Motifi", *I. Uluslararası Türklerin Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu Antalya 11-14 Mayıs 2017*, (Ankara: y.y., 2017), 212.

4 Nimet Yıldırım, "Kahramanlık Anlatıları, Efsane ve Mitoloji", *Doğu Araştırmaları Dergisi* 7 (Aralık 2017), 53.

5 Aynur Koçak, *Mitlerle Varoluş Yolculuğu* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 169-200; M. Emin Bars, "Türk Destan Kahramanı Tipi Bağlamında Battal Gazi", *Uluslararası Sosyal*

artık halkı için savaşan ve mücadele eden bir kişiliğe dönüşür. Bu görev kahramana tanrı tarafından bahşedilmiş olup, kahraman bunun sorumluluğu ve titizliği ile hareket eder. Bu süreçte kahraman kendisine verilen görevi yerine getirirken bazen çıkmaza girse de doğaüstü bir kişiliğin ya da varlığın yardımı ile yoluna devam eder.⁶ Kahramanın hayatındaki tüm bu özelliklerin farklı kültür ve coğrafyalardaki kahraman hikâyeleri ile benzer olduğu, bazen de şaşırtıcı şekilde birbiri ile örtüştüğü görülmektedir. Bu dikkat çekici benzerliklerin nedenlerini açıklamaya çalışan mitolojik teoriler üç ana hipotez etrafında toplanmaktadır. Bunlardan ilki, insanlar arasındaki “ortak düşünce ve algı birliğidir”. Buna göre farklı zaman ve coğrafyalarda yaşayan insanlar temel fikirler konusunda aynı düşünce yapısına sahiptirler ve aynı şeyleri düşünürler. Yani hikâyelerdeki belirli temaların birbirleri ile ortak olması, insanların temel konular üzerinde aynı düşünce ve algı kodlamalarına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci hipotez ise “ortak topluluk fikridir”. Buna göre uygun bir yerde ortaya çıkan hikâyeler temel özelliklerini koruyarak zamanla diğer coğrafyalara yayılmaktadır. Üçüncü ve son hipotez “ödünç alma” fikri üzerinde şekillenir. Bu hipoteze göre mitlerin kökenleri belli bir coğrafyada ve belli bir halk tarafından yaratılmakta, zamanla askerî, ticarî ya da diğer yollarla farklı kültürler tarafından ödünç alınıp yeniden oluşturulmaktadır.⁷ Aslında bu üç hipotez arasında belirgin bir fark yoktur. Zira bu teoriler ortak mitsel hikâyelerin farklı mekân ve zamanlarda yaşayan halklara nasıl ulaştığını açıklar. Dolayısıyla bu teorilerin hepsi, birbirleri ile şaşırtıcı derecede benzerlik gösteren mitlerin temelde çok eski bir örneğe dayandığını belirtir. Fakat bunlar ortak kahraman mitlerinin kökenlerine ilişkin herhangi bir bilgi vermez. Oysaki burada ortak hikâyelerin ilk olarak nerede kimler tarafından ortaya konulduğu asıl cevaplanması gereken sorudur.⁸ Ancak Raglan’ın da ifade ettiği üzere, bu hikâyelerdeki benzer kahraman tipolojileri bir örneğin parçası olsa bile, hikâyelerin kökenlerinin belirlenmesi son derece zordur.⁹

Araştırmalar Dergisi 8/36 (2015), 11; Josep, Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürsel (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013), 42.

6 Ülkü K. Düzgün, “Türk Destanlarında Merkezi Kahraman Tipolojisi”, *Folklor/Edebiyat Dergisi* 18/69 (2012), 24.

7 Otto Rank, *Kahramanın Doğuş Miti*, çev. Gökçe Yavaş (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 9-10.

8 Rank, *Kahramanın Doğuş Miti*, 11.

9 Lord Raglan, “Geleneksel Kahraman”, çev. Metin Ekici, *Millî Folklor* 37 (Bahar 2002), 127.

Yazılı kaynaklara göre en eski mitsel hikâyeler Mezopotamya topraklarında ortaya çıkmıştır. MÖ 3200'de Sümerliler tarafından yazının keşfi ile sözlü olarak dilden dile dolaşan bu hikâyeler çivi yazılı tabletlere aktarılmış, böylelikle birçoğu yok olmaktan kurtarılmıştır. Hikâyeler önce Akad (MÖ yk. 2334- MÖ 2150), daha sonra Babil Krallığı (MÖ yk. 2000- MÖ 1595) dönemlerinde defalarca kopya edilmiş, böylelikle günümüze kadar ulaşmaları sağlanmıştır. Farklı versiyonları ile bugüne kadar gelebilen Mezopotamya mitleri içinde önemli bir kısmını kahraman hikâyeleri oluşturmaktadır; büyük bir bölümü ise kurucu krallara aittir. Mezopotamya'da kahraman mitlerine konu olan krallar, genellikle halkın ve kendisinden sonra gelen kişilerin saygısını kazanmış ya da herkes tarafından kabul edilen dindarlığı ile ön plana çıkmış karakterlerden oluşmaktadır.¹⁰ Mezopotamya'da bu örneklerle en uygun kişiliklerden biri de Akad kralı Sargon'dur (MÖ 2234- MÖ yk. 2279?). Çünkü Kral Sargon'un doğumundan ölümüne kadar geçen süre zarfındaki faaliyetleri ve geleceğe bıraktığı izler, sözü edilen kahraman karakterine uymakla birlikte yaşamı boyunca başında geçen olaylar da kahraman mitlerindeki tipik kahraman tipolojileriyle bire bir örtüşmektedir. Ayrıca Sargon'un yaşadığı zaman dilimi göz önünde bulundurulduğunda belki de onun hayatı, daha sonra ortaya çıkan benzer kahraman hikâyelerinin de ilk örneklerinden birini temsil etmektedir.

Bu konu ile ilişkili yerli ve yabancı literatürde muhtelif yayınlar bulunmaktadır. Batı literatüründe yer alan bu tür çalışmaların başında Otto Rank'ın *Der Mythos von der Geburt des Helden*, J. Campbell'ın *A Hero with a Thousand Faces*, L. Raglan'ın *The Myth of the Birth of the Hero: A Psychological Exploration of Myth, In Quest of the Hero* ve *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Dram* gibi eserleri sayılabilir. Türkiye'de ise bu tür çalışmalar daha çok son yıllarda ortaya konmuştur. Aynur Koçak'ın *Mitlerle Varoluş Yolculuğu* adlı eseri bu tür çalışmaların başında gelir. Yine Ü. K. Düzgün'ün *Türk Destan Kahramanı ve Başkurt Destanlarının Tipolojisi* adlı eseri de iyi bir örnektir. Ancak bu eserlerin ortak noktaları evrensel kral ya da kahraman mitolojilerini edebî bir bakış açısıyla incelemeleri ve bunların evrensel bir kültür ögesi olduklarına vurgu yapmalarındır. Bu eserlerde çalışmanın edebî yönü ön plana çıkarılmakla birlikte olayların tarihsel derinliği incelenmemekte ve kaynakların analizine çok fazla değinilmemektedir. Son dönemde H. İ. Bostan tarafından yapılan *Hız. Musa*

10 Yıldırım "Kahramanlık Anlatıları, Efsane ve Mitoloji", 133.

ile Akad Kralı Sargon'un Yaşamı Hikâyelerinin Karşılaştırılması adlı yüksek lisan tezi, tarihsel derinlik ve kaynak analizi bakımından bu çalışmaya benzer bir örnek olarak sunulabilir.

Burada konu, öncelikli olarak tarihsel bir bakış açısıyla ele alınmakta; bu bağlamda çalışmaya konu olan kahramanın hayatı ve hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar değerlendirilmektedir. Daha sonra "Sargon'un doğum efsanesi" olarak bilinen kaynak metin incelenerek metinde yer alan bilgilerin evrensel kahraman tipolojileriyle benzerlikleri ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Sargon'un hayat hikâyesinin anlatıldığı kaynağın gerçekliği sorgulanarak hikâyenin kahraman mitolojilerinin en eski arketipi olup olmadığı tartışılmaktadır.

1. Akad Kralı Sargon ve Hayatı ile İlgili Kaynaklar

Sami kökenli krallıkların ilk öncülerinden biri olan Akad Krallığı, MÖ III. binyılın son çeyreğinde ortaya çıkmış ve yaklaşık 200 yıl tarih sahnesinde kalmayı başarmıştır. Kral Sargon da Akad tarihine damga vurmuş iki kraldan biri ve aynı zamanda devletin kurucusudur.¹¹ Akad kaynaklarında "Kral meşrudur/gerçektir" anlamında "Şarru-kīn" adıyla anılan Sargon'un gerçek adı bilinmemektedir.¹² Sargon'un soyu, hayatı ve özellikle krallığa giden yolu hakkındaki bilgiler onunla ilişkilendirilen çeşitli hikâyelerle oldukça karmaşık bir hale dönüşmüştür. Yazılı kaynaklara göre Sargon, Kiş Kralı Ur-Zababa'nın sarayında çalışmış bir süre sonra da bu sarayda vezirlik rütbesine kadar çıkmıştır. Daha sonra Sargon'un bir saray ayaklanması ile birlikte tahtı ele geçirdiği belirtilmiştir.¹³

Kiş yakınlarında "Agade" adlı bir şehir kurarak başkenti buraya taşıyan Sargon'un 56 yıllık saltanatı boyunca en az 34 savaş yaptığı bilinmektedir. Kral uzun seferler için oluşturduğu düzenli orduyla büyük bir fetih girişimine başlamış, imparatorluğun sınırlarını batıda Akdeniz'den doğuda Karum Nehri'ne, güney de Basra Körfezi'nden, kuzey de Orta Anado-

11 Amélie Khurt, *Eski Çağ'da Yakındoğu (M.Ö. 3000-330)*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 1/56.

12 Kral Sargon'un "Şarru-kīn" adını Kiş kralı Ur-Zababa'ya karşı elde ettiği zaferden sonra aldığı düşünülmektedir. Cahit, Günbattı, "Kültepe'den Akkad Kralı Sargon'a Ait Bir Tablet", *Uluslararası III. Hititoloji Kongresi (16-22 Eylül 1996)*, haz. S. Alp-A. Süel (Ankara: Mural Matbaacılık, 1998), 261.

13 Marc Van De Mieroop, *Antik Yakındoğu Tarihi* (Ankara: Dost Kitabevi, 2004), 86.

lu'ya kadar genişletmiştir.¹⁴ Bu zaferleri onu dünyanın bilinen ilk imparatoru yaparken merkezîyetçi yönetim mekanizması, feodal yapı ile birlikte "tanrı kral" anlayışını da Ön Asya'ya getiren kişi olmuştur.¹⁵ Sargon'un krallığın son dönemlerinde özellikle Mezopotamya ve çevresinde çıkan isyanlarla mücadele etmek zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. Kaynaklara göre bu aşamada kralın gözden düştüğü, bundan kısa bir süre sonra da öldüğü bilinmektedir.¹⁶

Akad kralı Sargon dönemine ait kaynaklar oldukça sınırlıdır. Zira bu döneme ait kral yazıtlarının sayısı çok azdır. Çünkü bu tür kaynaklar genellikle krallığın dini merkezi olan Nippur kentindeki tapınaklara adak olarak sunulan ve birçoğu günümüze ulaşmayan heykeller ile başka adak objelerinin üzerine oyulmuştur.¹⁷ Günümüze kadar gelebilen yazıtların ise bir kısmı kırık parçalar halinde bulunmuşken bir kısmı da okunabilecek durumda değildir. Bugüne ulaşabilen yazıtların büyük bir bölümü Eski Babil döneminde (MÖ yk. 2000- MÖ 1595) Nippur kâtipleri tarafından kil tabletler üzerine yeniden kopya edilmiş olduğundan yazıtların hiçbiri orijinal değildir.¹⁸ Bu şekilde değerlendirildiğinde Akad Krallığı'na ait kaynaklar tarihi bilgiler edinme açısından güvenilir olmasalar da hanedanın kralları hakkında değerli anekdotlar veren önemli edebî metinler olarak kayda geçmektedirler.

Kral Sargon'un hayatı ve onun iktidarı ile ilgili bilgilerin yer aldığı Eski Babilce çivi yazılı belgeler içinde en önemlileri; IM 85 554, MLC 641, AO 6702, IM 52684+52684B+52305, UM 29-13-688, CBS115217 envanter numaralı tabletlerdir. Ayrıca Sümer çivi yazısı ile yazılmış kral Sargon'un askeri seferlerinin anlatıldığı 3N T296+TRS 73 numaralı tabletler ile Akadça çivi yazısı ile yazılmış CAIRO (9B), SR 12223 (9C), Vat 10290 (9D) ve K13228 (9E) envanter numaralı tabletler de yine Sargon'un fetihlerini anlatan diğer önemli kaynaklardır.¹⁹ Bunların dışında Eski Asur

14 Kemalettin Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 78.

15 Ekrem Memiş, *Eskiçağda Mezopotamya: Eski Çağlardan Asur İmparatorluğu'nun Yıkılışına Kadar* (Bursa: Ekin Kitapevi, 2007), 56.

16 Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi*, 79.

17 Mieroop, *Antik Yakındoğu Tarihi*, 89.

18 F. Kinal, *Eski Mezopotamya Tarihi* (Ankara Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983), 75.

19 Hanzade İ. Bostan, *Hz. Musa ile Akad Kralı Sargon'un Yaşam Hikâyelerinin Karşılaştırılması* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 13.

Dönemi'ne (MÖ yk. 2000- MÖ 1800) ait Kültepe'den çıkarılan Kt.j/k 97 numaralı envanter²⁰ ile Sümer çivi yazısı ile yazılmış 3 N T296 + TRS 73 numaralı tabletler de yine Sargon'un seferlerini anlatan kaynaklar arasında yer alır.²¹

Kraliyet yazıtları içerisinde genellikle öğretici amaçlı yazıldığı düşünülen Akad Kralları ile ilgili öykü derlemeleri de bulunmaktadır. Bu tür öyküler için "narn edebiyatı" tanımı kullanılmaktadır. Bu edebiyat türünün en ünlü örneği de [A (K3401+Sm 2118), B (K4470), C (BM 47449), D (K 7249)] envanter numaralı Sargon'un "doğum efsanesi" adlı tablettir. Ancak bu efsanenin anlatıldığı ve günümüze ulaşan tablet bir kopyadan ibaret olup en erken Yeni Asur Dönemi'nden (MÖ 720- MÖ 610) kalmadır.²²

Sargon'un "doğum efsanesi" olarak bilinen [A (K3401+Sm 2118), B (K4470), C (BM 47449), D (K 7249)] envanter numaralı tablet Nino-va'da gerçekleştirilen kazılarda ortaya çıkartılan Asurbanipal (MÖ 668-MÖ 620) Kütüphanesi'nde bulunmuştur. Bu tabletler A. H. Layard ve G. Smith başkanlığında 1848-1850 yılları arasından bölgede yapılan kazılarda iki farklı kopyaya ait dört parça halinde keşfedilmiş, daha sonra bu tarihi eserler British Museum'a taşınmıştır. Tablet A (K3401+Sm 2118), B (K4470), D (K 7249) envanter numaralı bu dört parçası ise ilk kez L. W. King tarafından tercüme edilirken C (BM 474499) numaralı bir parça da G. Lambert tarafından neşredilmiştir.²³

2. Sargon'un "Doğum Efsanesi" ve Evrensel Kahraman Tipolojileri

Tarih boyunca birçok evrensel mit aynı hikâyeden beslenmiş veya aynı hikâye farklı kültürel unsurlarla bezenerek farklı formlarda yeniden üretilmiştir. Bu evrensel mitlerin içindeki ortak temalardan biri olan kahraman tipolojileri de bu şekilde yaratılmıştır. Zira farklı zamanlarda ve mekânlardaki kahraman hikâyelerinin birçoğunun temasının aynı olduğu görülmektedir. Bunlar arasında dikkat çekici olan, dinsel ve siyasî geleceğin ortaya çıkmasını sağlayan dinî ve siyasî liderlerin yaşamları ara-

20 "Kt.j/k 97" numaralı tablet ilk kez Cahit Günbattı tarafından yayımlanmıştır. Günbattı, "Kültepe'den Akkad Kralı Sargon'a Ait Bir Tablet", 261-280.

21 Joan G. Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade: The Texts* (Indiana: Eisenbrauns, 1997), 51.

22 Khurt, *Eski Çağ'da Yakınoğu (M.Ö. 3000-330)*, 61.

23 Bostan, *Hz. Musa ile Akad Kralı Sargon'un Yaşam Hikâyelerinin Karşılaştırılması*, 15.

sındaki benzerliklerdir. Kahraman hikâyelerinde sürekli tekrarlanan bu benzerlikler ortak bir kahraman tipinin ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu ortak tip, farklı ulusların kendi kültürlerinde yaratmaya çalıştıkları kahraman modeli için örnek teşkil etmiştir. Bu yüzden birçok toplumda aynı tip kahraman modelinin kendi kültürlerine uyarlanmış şekli görülmektedir.

Aşağıda vereceğimiz Sargon'un "doğum efsanesi" olarak bilinen ve doğumu ile ilgili bilgilerin yer aldığı tablet de kurucu hükümdar mitleri ve bu mitlerdeki klasik kahraman tipolojilerinin en güzel örneklerini sergilenmektedir.

Kral Sargon'un doğum efsanesinin anlatıldığı [A (K3401+Sm 2118), B (K4470), C (BM 47449), D (K 7249)] numaralı tablette geçen ifadeler şu şekildedir:²⁴

"Sargon, güçlü kral, Akad kralı bu benim. Benim annem bir ėntum. Babamı hiç tanımadım... Benim annem ėntum bana gebe kaldı, beni gizlice doğurdu. Beni hasır bir sepete koydu. Kapağını su geçirmez yaptı. Beni suları yüksek bir nehre verdi. Nehir beni doğurdu. Aqqi'ye Bahçivan verdi. Bahçivan Aqqi kovasını indirirken beni kaldırdı. Su çekici (bahçivan) Aqqi bahçesine koydu beni. Bahçivanken İştar bana sevgisini verdi. Ve [56] yıl krallık yaptım."

Sargon'un doğum efsanesinin anlatıldığı pasajda yer alan bilgiler birçok kahraman mitinde karşılaştığımız ortak tipolojilerle doludur. Mitler içindeki bu ortak temalar kültürel etkileşimin bir ürünü olarak görülebileceği gibi, farklı toplumların benzer pratiklere ve algılara sahip olabileceği şeklinde de yorumlanabilir. Ancak burada asıl önemli olan, bu ortak kültürlerin farklı coğrafyalara ve zamana rağmen korunabilmesidir. Şüphesiz Sargon'un doğum efsanesi hikâyesi de bu ortak temalı mitlerin yazılı kaynaklardaki ilk örneklerinden biridir. Sargon'un hayat hikâyesindeki kahraman tipolojileri arasında en belirgin olanları, "Annenin soylu bir aileye mensup olması (Rahibe), babasız doğumu, doğuya emanet edilmesi, ilahi bir güç ya da güçler tarafından korunması ve sonunda gözden düşmesi" olaylarıdır.

24 Westenhof, *Legends of the Kings of Akkade: The Texts*, 39.

2.1. Annenin Kutsanmış Bir Kadın ya da Soylu Bir Aileye Mensup Olması

Ortak kahraman mitlerindeki ilk tipolojilerden biri “Kahramanın annesinin soylu bir aileye mensup olması” hikâyesidir.²⁵ Burada Akad kralı Sargon’un annesinin *ēntum* olduğu görülmektedir. *Ēntum* modern dillere “rahibe” olarak tercüme edilmektedir.²⁶ Bu kelime doğrudan Sümer erkek tanrılarının hizmetkârı ya da metresi şeklinde çevrilmektedir. İlkel mitle- rin neredeyse tamamında kurucu hükümdar annesinin bu ve buna benzer görevlerde bulunduğu bilinmektedir.²⁷ Örneğin Roma İmparatorluğu’nun kurucusu olarak kabul edilen Romulus’un annesi Rhea, Vesta Tapınağı’n- da rahibe olarak hizmet vermiştir.²⁸ Yine antik Yunan mitolojisinde Yunan kahramanlarından Herakles’in annesi Alkmene’in Miken kralının kızı ol- duğu ve tapınakta hizmet verdiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte kut- sal dinlerdeki birçok Peygamber annesinin de tapınaklarda ya da kutsal mekânlarda tanrılara hizmet eden önemli şahsiyetler olduğu görülür. Hz. İsa’nın annesi Meryem’in bir rahibe olduğu ve tanrıya hizmet ettiği²⁹ ya da Hz. Musa’nın annesinin soylu bir aileden geldiği bu dinlerin kitaplarında açık bir şekilde yazılmıştır.³⁰

Kurucu kral ya da kahraman annesinin rahibe olması geleneği ne anlam ifade etmektedir? Bu mitsel hikâyelerde kahramanın daha doğu- mundan önce tanrıya/tanrılara yakın olduğu ve onlara karşı yapılan hiz- metlerinin aileden gelen bir gelenek olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bundan dolayı kahramanın tanrılarla yakın ilişkisi doğumundan çok daha önceye gitmekte bu da kahramana soylu ve kutsal bir kimlik kazandır- maktadır.

25 Kahraman mitlerinde kahramanın soylu bir aileye sahip olması genellikle ortak bir motif olarak karşımıza çıkar. Türk mitolojisindeki kahramanların da genellikle aris- tokrat bir çevreye sahip olduğu görülmektedir. Düzgün, “Türk Destanlarında Merkezi Kahraman Tipolojisi”, 10.

26 Khurt, *Eski Çağ’da Yakınoğu* (M.Ö. 3000-330), 62.

27 Konu hakkında örnek ve değerlendirme için bk. Raglan, “Geleneksel Kahraman”, 37, 127 vd.

28 Titus Livius, *Roma Tarihi: Şehrin Kuruluşundan İtibaren/Ab Urbe Condita*, çev. Sabahat Şenbark (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1992), 27.

29 *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Yayınları, 2008), Luka 2/22.

30 Çıkış 2/1-5.

2.2. Babasız Doğum

Kahraman tipolojilerine ait bir diğer örnek “babasız doğan” kahraman tipidir. Bu tür tipolojilerde kahramanlar olağanüstü şartlarda dünya gelir. Bu olağanüstülük genellikle tanrı ya da tanrısal özelliklere sahip bir canlı tarafından kahramanın annesinin gebe bırakılması şeklinde vuku bulur.³¹ Buradaki amaç kahramanın doğumunu sıradan insanlardan farklı kılmaktır. Bu tür mitsel hikâyeler kahramanın doğumuna bir gizem ve kutsiyet atfetmektedir.

Kadim dönemin neredeyse bütün kurucu kralları ya da kahramanları, babası olmadan ilahi bir güç tarafından dünyaya getirilmiştir. Bununla ilgili antik Yunan mitolojilerinde sayısız örnek bulunmaktadır. Öyle ki Yunan mitleri içinde baş tanrı olan Zeus’un gebe bıraktığı birçok tanrı, yarı tanrı ya da kahramanın annesinin hikâyeleri yer almaktadır.³² Yine Orta Asya Türk mitolojilerinde de bu tip örneklerle sıkça karşılaşmaktayız.³³ Bu tür Türk mitolojilerinde kahramanın annesinin doğaüstü bir güç sonucu ıstık, buğday, rüzgâr hatta su damlacığıyla gebe kaldığı görülmektedir.³⁴ Bu örneklemelere ek olarak ilahi dinlerde de bazı peygamberlerin babasız dünyaya geldiği bilinir. Buna en güzel örnek Hz. İsa’nın babasız dünyaya gelmesi hadisesidir ve İncil’de olay şu şekilde anlatılmaktadır: “Melek ona şöyle yanıt verdi: ‘Kutsal ruh senin üzerine gelecek Yüceler Yücesi’nin gücü sana gölge salacak. Bunun için doğacak olana kutsal, Tanrı’nın oğlu denecek...’ ”.³⁵

Kral Sargon’un doğum efsanesinin anlatıldığı pasaja bakacak olursak orada Sargon’un “babasını hiç tanımadığı” belirtilir. Bu ifade dolaylı olarak “babasız doğum” tipolojisine bir gönderme olarak değerlendirile-

31 Emir “Antik Çağ’da Kahraman Hükümdar Mitlerinde Ayırt Edici Bir Özellik: Kurt Motifi”, 212.

32 Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, çev. S. Tamgüç (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997), 821-825.

33 “Babasız doğum” tipolojisi özellikle Orta Asya Türk toplumlarında oldukça sık karşılaştığımız bir hikâyedir. Örneğin Altay Türklerinde buğday tanesiyle hamile kalan bakire bir kızıdan bahsedilirken (Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), 1/87 vd.; Uygur Türklerinde gökten inen kutsal bir ışıkla gebe kalan kadından söz edilir. Aynur Koçak, *Mitlerle Varoluş Yolculuğu* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 179.

34 Koçak, *Mitlerle Varoluş Yolculuğu*, 179.

35 Luka 1/37-37.

bilir. Ancak burada Sargon'un doğumunun annesinin statüsü ve unvanı (*ēntum/rahibe*) nedeniyle gizlendiği de düşünülebilir. Çünkü tapınak rahibelerinin dini statüsü onların cinsel ilişkiye girmesini yasaklamaktadır. Böylesi bir olayın vuku bulması Sargon'un annesi için kesinlikle şiddetli bir ceza gerektirecekti. Bu da bize Sargon'un doğumunun neden gizlendiği ve babasını neden hiç tanımadığı konusunda başka ihtimallerin de olabileceğini göstermektedir. Sargon'un annesiyle ilgili sosyal ve kültürel statü sorunu olmasa bile, Sargon'un doğumunun gayri meşru bir ilişki sonucu olması da pekâlâ mümkündür. O zaman doğum efsanesi hikâyesinde Sargon'un babasını tanımadığından bahsetmesi, onun gayri meşru oluşuna ve dolayısıyla bu skandal gebe kalınışa bir gönderme olarak da yorumlanabilir. Böylesi bir durumda Sargon'un doğumunu sağlayan koşullar makul olduğu için, hikâyenin tarihselliğine ve metnin orijinalliğine en azından bir miktar güven veriyor. Ancak elimizde Sargon'un doğumuyla ilgili Sargon'un "doğum efsanesi" olarak adlandırılan metinden çok daha eski bir başka yazılı tablet bulunmaktadır. Sümerce olan bu metinde Sargon ile Kiş kralı Ur-Zababa arasında geçen ve Sargon'un kral olacağına dair alametlerin anlatıldığı bilgiler yer alır.³⁶ Bu daha eski tarihli tabletin 10 ile 13. satırları arasında geçen cümleler çok daha geç bir dönemde yazılmış "Sargon'un doğum efsanesi" metnindeki bilgiler ile çelişmektedir. Metinde şu ifadeler yer almaktadır: "(10)...zaman Sargon onun şehir... şehri idi. (11) Babası La'biu idi, annesi ... (12) Sargon mutlulukla. (13) Çünkü o doğdu" (TRS 73 önyüz ii, satır 10-13).³⁷ Bu metni önemli kılan 11. satırında Sargon'un babasının ismine rastlanmasıdır. Oysaki daha geç bir dönemde yazılmış "Sargon'un doğum efsanesinde" kral, babasının olmadığını ya da onu hiç tanımadığını belirtmişti. Ayrıca 12. satır incelendiğinde ise çok açık olmamakla birlikte onun doğumunun ailede bir mutluluğa neden olduğu gözükmektedir. Bu çelişki, hangi doğum geleneğinin orijinal olduğuna dair soruları gündeme getiriyor. Aslında Sümer çivi yazısı ile yazılmış daha eski kaynakta doğrudan Sargon'un babasının adının belirtilmesi, meşhur "doğum efsanesi" anlatımının daha mitleştirilmiş bir hikâye olduğunu göstermekle birlikte her iki metnin de tamamen halk söylencelerinden ibaret, sonradan uydurulmuş hikâyeler olabileceği de

36 Sümerce yazılmış bu metinde birçok gramatik söz dizimsel problemler olduğu belirtilmektedir. Bkz. Jerrold S. Cooper - Heimpel Wolfgang, "The Sumerian Sargon Legend", *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), 76.

37 Transkripsiyon ve değerlendirme için bk. Cooper - Wolfgang, "The Sumerian Sargon Legend", 76.

düşünülmelidir. Çünkü bu kaynakların hiçbiri Sargon'un kendi döneminde kaleme alınmamıştır.

2.3. Doğaya Emanet Edilen Kahraman

Sargon'un doğum efsanesinde karşılaşılan üçüncü kahraman tipolojisi "doğaya emanet edilen kahraman" karakteridir. En sık karşılaşılan kahraman tiplerinden biri olan bu kahramanlar genellikle büyük bir tehdit karşısında hayatta kalabilmek için savunmasız bir şekilde doğaya emanet edilir.³⁸ Bu tehdit daha çok kahramanın içinde bulunduğu ülkenin yöneticisinin ya da babasının onun canına kastetmesinden kaynaklanmaktadır. Buna neden olan sebep ise bir rüya yorumu ya da kehanettir. Yorumlanan rüya ya da kehanet hemen hemen bütün kurucu hükümdar mitlerinde karşılaşılan ortak bir hikâyedir. Hikâyeye de o yıl doğacak olan bir çocuğun yöneticiyi tahttan indireceği ya da onu öldüreceği yönündedir. Öyle ki "doğaya emanet edilme" motifi kahraman olmak için ön şart gibi gelişmektedir.³⁹ Sargon'un doğum efsanesinin anlatıldığı tablette her ne kadar sebebi açıklanmamış olsa da annesinin onu gizlice dünyaya getirdiği ve zift ile kaplanmış bir sepete koyarak ırmağa bıraktığı belirtilmiştir.⁴⁰

Kahramanların ırmağa bırakılması hikâyesini neredeyse her kültürde görmek mümkündür. Örneğin Yunan mitolojisinde Perseus, Akros kralı tarafından öldürülmek istenmesinden dolayı bir sandığa koyularak denize bırakılmıştır.⁴¹ Hititlerde (MÖ 1850-1200) Kaniş kraliçesi çocuklarını yine zift sürülmüş bir sepete koyarak Maraşta (Kızılırmak) Irmağı'na terk etmiş;⁴² Roma'nın kurucu kralları Romulus ve Remus da anneleri Rhea tarafından zift boyalı bir sandıkla Tiber Irmağı'na emanet edilmiştir.⁴³ Kahramanların ırmağa bırakılma hadisesi yalnızca kurucu hükümdar mitlerinde yer almaz. Peygamberler tarihinde de "doğaya emanet edilen kahraman" tipolojisine sıklıkla rastlanmaktadır ki bunlar-

38 Koçak, *Mitlerle Varoluş Yolculuğu*, 181.

39 Düzgün, "Türk Destanlarında Merkezi Kahraman Tipolojisi", 13.

40 Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, 39.

41 Robert, Graves, *Yunan Mitleri: Tanrılar Kahramanlar ve Söylenceler*, çev. Uğur Akpur (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 311 vd.

42 Sedat Alp, *Hitit Çağında Anadolu: Çiviyazılı ve Hiyeroglif Kaynaklar* (Ankara: Tübitak Yayınları, 2000), 56-57.

43 Livius, *Roma Tarihi: Şehrin Kuruluşundan İtibaren/Ab Urbe Condita*, 23-27.

dan en önemlisi Sargon'un hikâyesine tıpa tıp benzerliğinden dolayı dik-kati çeken Musa Peygamber'in Firavun'dan kaçırılarak bir sandık içinde Nil Nehri'ne bırakılma hadisesidir.⁴⁴

“Irmağa emanet edilen kahraman” tipolojisiyle ilgili aslında sorul-ması gereken ilk soru, kahramanların neden özellikle suya (deniz, ırmak ya da göl) terk edildiğidir? İlkel mitlerde ve kutsal kitaplarda kâinatın özünün su olduğu bilinmektedir. Örneğin Türk mitolojisinde su, ilk var-lık, varlıkların özü yani yaratılışın ilk kısmıdır.⁴⁵ Suyun kutsama özelliği-ne de sahip olması sebebiyle yeniden hayat verme, insanı günahlarından arındırma, ruhen ve bedenen temizleme özelliklerini de temsil eder.⁴⁶ Su, birçok toplumda önemli bir kült ögesi olarak kabul edilirken su ile temas yeniden canlanma ve yeniden doğumu simgelemektedir.⁴⁷ Kral Sargon ve onun hayatı ile benzerlik gösteren diğer kahramanların yaşam hikâyele-ri incelendiğinde kahramanların suya terk edilmesiyle onlar için yeni bir macera ve yeni bir hayatın başladığı görülmektedir. Bu yeni hayat, krallığa doğru giden meşakkatli yoldaki ilk evreyi temsil etmektedir. Örnekler bu şekilde değerlendirildiğinde kahraman mitlerinde anlatılan “kahramanın suya terk edilmesi” hikâyesi belki de bir ritüeli ya da bir ayini temsil eder. Yani kahramanın doğumu ya da kral olması ile ilgili hikâyeler, bir ayinin pasajlarını oluşturur. Örneğin kahramanın doğuya emanet ya da terk edil-mesinin ilkel mitlerde bir kurban merasimini de temsil etmesi mümkündür. “Doğuya terk edilme hadisesi” doğrudan ölümü de simgelediğinden bu aynı zamanda sahte bir kurban merasimini de içerebilir. Onun sudan çıkışı ile başlayan ve tanrılar tarafından kendisine yüklenen yeni görev ve karakter ile tekrardan doğuşu simgeleyen bir ritüel olabilir.⁴⁸ Ancak bu

44 Çıkış 2/2-10; ayrıca bk. Josep Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, 356.

45 Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi: Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolo-jisi*, (İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2007.), 1/88 vd.

46 Kadriye Türkan, “Türk Dünyası Masallarında Su Kültü”, *Millî Folklor* 93 (Bahar 2012), 135; ayrıca bk. Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003), 200.

47 Mircae Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Doğu Batı Ya-yınları, 1992), 184; Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 170-171; Yağmur olarak su, örneğin Eski Türklerde doğurganlığın ve Tanrı gücünün simgesidir. Bk. Abdulkadir Kıyak, “Ge-leneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ'daki İzleri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4, (2013), 25.

48 Raglan “Geleneksel Kahraman”, 131- 132; Rüya yorumlamaları konusunda ün yapmış olan Keldaniler, su rüyalarının aslında doğumu simgelediğini, bu tarz rüyaları yorum-larken rüyayı tersine okumak gerektiğini belirtirler. Yani birinin kendini suya atması

düşünceyi güçlendirecek yeterli bilgi ve belge bulunmadığı için bu sadece bir fikir olarak öne sürülebilir.

Kahraman mitlerinde “doğaya emanet edilen kahraman” tipolojisi ile ilgili farklı kültürlerde sayısız örnek bulunmaktadır. Fakat bu kahraman tipolojilerinde doğaya emanet edilen kişi her zaman bir ırmak ya da denize terk edilmez. Örneğin antik mitlerde kahramanın yüksek bir dağa terk edildiği ile ilgili hikâyelerle de sıkça karşılaşılır.⁴⁹ Özellikle Antik Yunan ve Eski Türk kültürlerinde dağlar kutsal kabul edilmektedir. Yer ile gök arasında yükselen dağlar, tanrılara en yakın yerler olarak algılanmış ve koruyucu ruhların buralarda barındığına inanılmıştır. Özellikle dağlar, Türk kültüründe ritüellerin yapıldığı mekânlar olarak bilinmektedir.⁵⁰ Zira Türklerde (Altay Türklerinde) her kabile, bir dağı kendi soyunun koruyucusu kabul etmiş, onu kutsal ruhlardan sayarak tapmıştır.⁵¹ Bunun dışında mağaralar,⁵² ormanlar⁵³ ve özellikle yine Türk mitlerinde karşılaşılan bataklığa terk edilen kahraman hikâyelerini⁵⁴ görmek de mümkündür. Bu da kahramanın doğada nereye terk edileceği konusunda belirleyici etkenin o toplumun yaşadığı coğrafyanın yapısal özellikleri ile kültürel kodlamaları olduğunu göstermektedir.

2.4. Seçilmiş Kahraman

Kahraman tipolojilerinde karşılaşılan bir başka ortak özellik, “kah-

ya da suya bırakılması, aslında onun sudan çıkmasıdır, diğer bir ifadeyle doğum anlamına gelir. Rank, *Kahramanın Doğuş Miti*, 85.

- 49 Yunan mitolojisinin başkahramanı aynı zamanda en büyük tanrısı olan Zeus, annesi tarafından babası Kronos’tan korunmak için Lykaion Dağı’na terk edilirken (Bk. Graves, *Yunan Mitleri: Tanrılar Kahramanlar ve Söylenceler*, 44); yine Yunan mitolojisinin bir başka kahramanı Troialı Paris’de babası tarafından İda Dağı’na bırakılmıştır. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 264. Antik Yunan mitleri dışında örneğin Çin mitolojisinde tabiatüstü bir kahraman olan İmparator Shen Nung da annesi tarafından bir dağa terk edilmiştir. Koçak, *Mitlerle Varoluş Yolculuğu*, 174.
- 50 Fuzuli Bayat, “Türk Mitolojisinde Dağ Kültü”, *Folklor/Edebiyat Dergisi* 12/46 (Bahar 2006), 50 vd.
- 51 Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), II/252-253.
- 52 Mehmet Emin Bars, “Türk Destanlarında Mağara Kültü Üzerine Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10 / 52 (2017), 75 vd.
- 53 Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 85.
- 54 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), 22-24; Saadettin Yağmur Gömeç, *Türk Destanlarına Giriş* (Ankara: Akçay Yayınları, 2009), 188-190.

ramanın tanrı tarafından seçilmiş olması ve korunması” hikâyesidir.⁵⁵ Kral Sargon’un hayatının ele alındığı tabletlerde açık bir şekilde tanrılar tarafından özel olarak seçildiği, sevildiği ve onlar tarafından korunup kollandığı vurgulanmaktadır.⁵⁶ Örneğin “doğum efsanesinin” anlatıldığı tablette; “Bahçivanken İhtar bana sevgisini verdi. Ve [56] yıl krallık yaptım”⁵⁷ sözleri ile onun tanrılar tarafından sevildiği ve desteklendiği ima edilirken Sargon’a ait diğer bir tablette “[Sargon, Akad Kralı, tanrıça Inanna’nın vekili, dünyanın kralı Tanrı An]’ın kutsanan rahibi toprakların beyi, Tanrı Enlil’in yönetici eli/valisi”⁵⁸ ifadesi ile de açık bir şekilde, tanrılar tarafından seçilen, tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak gösterilmektedir. Yine bir başka metinde; “Enlil çatık kaşları Kış’i, cennetin boğası gibi yıkip geçtikten sonra, toz duman içerisinde güçlü bir boğa gibi Uruk lordunun evini yıktı (ve) sonra Enlil, Akad Kralı Şarru-kīn’e kuzeyden güneye egemenliğini verdi”⁵⁹ cümlesiyle Sargon’a tanrılar tarafından verilmiş bir krallık vurgusu yapılmaktadır. Tüm bu özellikler Sargon’u sıradan insanlardan ayırmakta, onun tanrıya en yakın hatta tanrı katına çıkmış kişi olarak görülmesini sağlamaktadır. Örneğin Sargon’un doğum efsanesinde geçen “Cennetin ve dünyanın en güzel surlarına yükseldim”⁶⁰ ifadesinde gücünün dünya ile sınırlı olmadığı; yine bir başka pasajda “Göklerin 13 en tepesine elimle dokundum” (Kt.j/k 97 satır 63)⁶¹ cümlesiyle tanrılar makamına çıkmış olduğu ima edilmektedir.

Tanrı tarafında seçilmiş kahraman tipolojisini birçok kültürde görmek mümkündür. Hatta Antik Çağ’ın bütün kurucu krallarının Sargon

55 Emir, “Antik Çağ’da Kahraman Hükümdar Mitlerinde Ayırt Edici Bir Özellik: Kurt Motifi”, 213. “Tanrı tarafından seçilmiş kahraman” tipolojisinin en güzel örneğini Eski Türklerin geleneklerinde görmekteyiz. Zira Türklerdeki “Kut anlayışı” tamamen bu geleneği temsil etmektedir. Bkz. Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı: 13. Yüzyıl Sonlarına Kadar* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 75 vd.

56 Tanrıların onu seçtiğine doğrudan vurgu yapan metinler için bkz. Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, 34 vd.

57 Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, 41.

58 Douglas R. Frayne, *Sargonic and Gutian Period: 2234-2113 BC* (Toronto: University of Toronto Press, 1993), 10.

59 Jerrold S. Cooper, *The Curse of Agade* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1983), 51; Van de Marc Mierooop, *Cuneiform Text and the Writing of History* (Oxford and New York: Routledge, 2005), 64.

60 Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, 43.

61 Bu cümlenin transkripsiyonu ve değerlendirmesi için bkz. Cahit Günbattı, “Kültepe’den Akkad Kralı Sargon’a Ait Bir Tablet”, 265-269.

örneğinde olduğu gibi tanrı tarafından özel bir hizmet için seçildikleri anlaşılmaktadır. Özellikle Geç Kalkolitik Dönemden (MÖ yk. IV. bin) itibaren şehir devletlerin ortaya çıkması ve bu şehir devletleri içinde yönetici sınıfının belirginleşmeye başlamasıyla birlikte yöneticiler bu tipolojiyi sıkça kullanmışlardır. Bu tipolojinin kullanılmasındaki başlıca amaç, onu kullanan kişilerin elde ettiği konumu meşrulaştırma gayesidir. Çünkü din, tarih boyunca insanları bir araya getirmenin ya da onları kontrol altında tutmanın en güçlü aracı olmuştur.

2.5. Kahramanın Gözden Düşmesi

Kahraman hikâyelerindeki geleneksel kahramana ait bir başka ortak özellik “kahramanın gözden düşmesi” olayıdır. Burada kahraman yaşamının bir döneminde tanrıların veya halkın sevgisini kaybeder, bir süre sonra da tahtan uzaklaştırılır ya da esrarengiz bir şekilde ölümle tanışır.⁶² Akad Kralı Sargon’un hayat hikâyesinin anlatıldığı tabletlerden birinde bununla ilgili bir metin bulunmaktadır: “... fakat tanrı Bel’in [Marduk] emirlerini ihmal ederek onunla kendisi konuştu. Şarru-kîn [Sargon] yeryüzüne [şehrin temelleri için] kil çukurlar kazdı ve Akad [kentinin] önüne yeni bir şehir kurdu ve ona Babil ismini verdi. Şarru-kîn’in işlediği günahtan dolayı Enlil emirlerini değiştirdi ve doğudan batıya Onun halkı Şarru-kîn’e isyan etti ve artık o uyuyamama hastalığına yakalandı”.⁶³ Metinde dikkat çekilmesi gereken nokta kahramanın gözden düşmesinin yavaş yavaş değil aniden vuku bulan bir olay sonucu olmasıdır. Birçok geleneksel kahraman hikâyesinde görülen sahne burada da gerçekleşir ve kahramanın bir tanrı ile arası açılır ve sonunda her şeyini kaybeder. Zira bu tip kahramanların hiçbir zaman giderek güç kaybettiği ya da yaşlanmaya başladığı algısı yaratılmaz. Ya da kahraman asla bir savaş sonunda tahtı kaybetmez. Bu hikâyelerde gerçekte vurgulanmak istenen nokta kahramana tanrılar tarafından verilen gücün yine tanrılar tarafından alınmasıdır.⁶⁴

Akad kralı Sargon’a ait “doğum efsanesinin” geçtiği tablette yer alan “annesinin soylu bir aileden gelmiş olması”, “babasız doğması”, “ırmağa bırakılması”, “tanrılar tarafından korunması ve vekil seçilmesi” gibi bil-

62 Raglan, “Geleneksel Kahraman”, 126

63 Mieroop, *Cuneiform Text and the Writing of History*, 72.

64 Raglan, “Geleneksel Kahraman”, 135.

giler farklı kültürlerde ve farklı zamanlarda sıkça karşılaşılan evrensel mitlerdeki merkezi kahraman tiplemesine tamamen uymaktadır. Kral Sargon'un MÖ III. bin yılın son çeyreğinde yaşadığı düşünüldüğünde onun hayatının farklı medeniyetlerdeki kahramanların doğum hikâyelerinin ilk arketipini oluşturduğu da söylenebilir. Ancak Akad kralı Sargon'un hayatının anlatıldığı kraliyet yazıtlarının nerdeyse hiçbiri o döneme ait değildir. Dahası bu yazıtlar çok daha geç bir dönemde Asur ve Babil Kralları tarafından kopya edilip yazdırılmıştır.⁶⁵

Sargon metinlerinin tarihlendirilmesine ilişkin kanıtlar göz önüne alındığında efsanenin tamamen Sargon dönemine özgü olması yerine, bunların büyük bir kısmının Asur kralı II. Sargon zamanında (MÖ 722-MÖ 705) derlenmiş olması daha makul görünmektedir. Zira Akad kralı Sargon'un hikâyesi ile Asur kralı II. Sargon'un saltanatına ait metinler arasında dikkat çekici benzerlikler bulunmaktadır. Bununla ilgili olarak Lewis, Akad kralı Sargon döneminde gerçekleştirilen Tilmun seferini örnek göstererek Akad'ın Sargon anlatısı Tilmun fethini önemli ve büyük bir askeri zafer olarak tanımlarken gerçek tarihsel kanıtların Yeni Asur döneminden önce Tilmun ile sınırlı temasa işaret ettiğini belirtir. Buna karşın Lewis, II. Sargon'un yenilmiş bir Tilmun'un hükümdarlığı sırasında Asurlulara düzenli haraç teklif ettiğine vurgu yaparak Akadlı Sargon'un hikâyeleri ile II. Sargon'un yazıtları arasında belirgin dil ve anlatı benzerlikleri bulunduğunu ifade eder.⁶⁶ Ayrıca "doğum efsanesinin" Asurlu II. Sargon'un hükümdarlığı sırasında derlenmiş olabileceği, bundaki asıl amacın da kendi iktidar iddiasına bir meşruiyet getirme gayreti olacağı da kuvvetle muhtemel görünmektedir. Tüm bunlar, Sargon'un doğum efsanesi ile ilgili hikâyenin zaman içerisinde birçok ekleme ve çıkarmalarla defalarca kopya edildiğine işaret etmektedir. Örneğin bununla ilgili olarak son dönemde Kültepe'de Asur Ticaret Koloni Çağı'ndan kalma, Akadlı bir tüccara ait olduğu bilinen ve Akad Kralı Sargon'un seferlerinin anlatıldığı

65 Khurt, *Eski Çağ'da Yakındoğu*, 1/60-61; Sargon'un yaşamı ve krallığı ile ilgili mitosa ait çivi yazılı metinlerin yüzyıllar sonra diğer Mezopotamya kralları tarafından yazdırılması, kendileri gibi semetrik kral olduğu kabul edilen Sargon'u yüceltme amacından kaynaklanıyor olabilir. Ercüment Yıldırım, *Eskiçağ Mezopotamya'sında Liderler, Krallar, Kahramanlar* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2017), 96.

66 Brian Lewis, *The Sargon legend: A study of the Akkadian text and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth* (Cambridge: American Schools of Oriental Research, 1980), 105-106.

bir tablet keşfedilmiştir.⁶⁷ Bu tabletin Mezopotamya topraklarından uzak bir yerde ve Sargon'un yaşadığı dönemden yaklaşık 1500 yıl sonradan bir Akadlı tüccarın evinde bulunması, bu hikâyelerin resmi belgeler olmaktan ziyade herhangi bir kişinin evinde rahatlıkla muhafaza edebildiği kahramanlık ve macera öyküleri olarak görülmesine zemin hazırlar.

Sonuç

Sargon'un doğum efsanesiyle ilgili mevcut veriler ve bilgiler analiz edildiğinde, hikâyenin çoğunun kurgulanmış olduğu görülmektedir. Akadlı Sargon'un doğumu ve benimsenmesini tasvir etmede edebî motiflerin yoğun bir şekilde kullanıldığı açıktır. Teknik olarak mümkün olsa da diğer çağdaş mitlerde ya da hikâyelerde "doğum efsanesi" temasının yoğun bir şekilde tekrarlandığı göz önüne alındığında onun babasız doğumu, ırmağa terk edilmesi ve kurtarılmasına ilişkin ayrıntılar yine de imkânsızdır. Bahsedildiği gibi, Sargon'un babasının kimliğiyle ilgili bariz çelişkinin kendine özgü bir sorunu da ortadadır. Sonunda, Sargon'un doğum efsanesi, onu zamanın halkına bağlamada kilit bir rol oynar ve aynı zamanda nihai iktidar yükselişine meşruiyet verir.

Sargon'un "doğum efsanesi" olarak bilinen tabletteki bilgilerin evrensel kahraman tipolojilerine bire bir uymasına rağmen hikâyenin bu kahraman hikâyelerinin yazılı kaynaklardaki en eski arketipini oluşturmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda "Sargon'un doğum efsanesi"nin de aslında daha eski bir arketipten ödünç alındığı ve bu evrensel kahraman hikâyelerinin yazının keşfinden önce de dilden dile dolaştığı, bundan dolayı da bu hikâyelerin kökenlerini tespit etmenin oldukça zor olduğunu tekraren söylemek gerekir. Ancak Sargon'un hayat hikâyesinin anlatıldığı metin, evrensel kahraman hikâyelerinin en eski arketipi olmasa da onun bir kral olarak dünya tarihinde bırakmış olduğu başarılar ortak kahraman tipinin sonraki kuşaklarda tekrarlanmasında önemli rol oynamış olmalıdır.

67 Günbattu, "Kültepe'den Akkad Kralı Sargon'a Ait Bir Tablet", 261-280.

Kaynakça

Alp, Sedat. *Hitit Çağında Anadolu (Çiviyazılı ve Hiyeroglif Kaynaklar)*. Ankara: Tübitak Yayınları, 2000.

Armstrong, Karen. *Mitlerin Kısa Tarihi*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Bars, Mehmet Emin. "Türk Destan Kahramanı Tipi Bağlamında Battal Gazi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 7-20.

Bars, Mehmet Emin. "Türk Destanlarında Mağara Kültü Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10 / 52 (2017), 75-82.

Bayat, Fuzuli. "Türk Mitolojisinde Dağ Kültü". *Folklor/Edebiyat Dergisi* 12/46 (2006), 47-60.

Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi I)*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2007.

Bostan, İlber Hanzade. *Hız. Musa ile Akad Kralı Sargon'un yaşam Hikâyelerinin Karşılaştırılması*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013.

Cooper, S. Jerrold. *The Curse of Agade*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1983.

Cooper, S. Jerrold - Wolfgang Heimpel. "The Sumerian Sargon Legend". *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), 67-82.

Cömert, Bedrettin. *Mitoloji ve İkonografi*. Ankara: De ki Yayıncılık, 2010.

Düzgün, Ülkü Kara. "Türk Destanlarında Merkezi Kahraman Tipolojisi", *Folklor/Edebiyat Dergisi* 18/69 (2012), 9-46.

Eliade, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 1992.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.

Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rıfat. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.

Emir, Osman. "Antik Çağ'da Kahraman Hükümdar Mitlerinde Ayırt Edici Bir Özellik: Kurt Motifi". *I. Uluslararası Türklerin Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu (Antalya 11- 14 Mayıs 2017)*. ed. O. K. Gül vd. 211-222. Ankara: y.y., 2017.

Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.

Frayne, R. Douglas. *Sargonic - Gutian Period (2234-2113 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.

Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*. çev. S. Tamgüç. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997.

Gömeç, S. Yağmur. *Türk Destanlarına Giriş*. Ankara: Akçay Yayınları, 2009.

Graves, Robert. *Yunan Mitleri: Tanrılar Kahramanlar ve Söylenceler*. çev. Uğur Akpur. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Günbattı, Cahit. "Kültepe'den Akkad Kralı Sargon'a Ait Bir Tablet". *Uluslararası III. Hititoloji Kongresi (16-22 Eylül 1996)*. Haz. S. Alp – A. Süel, 261 - 280. Ankara: Mural Matbaacılık, 1998.

İnan, Abdülkadir. *Makaleler ve İncelemeler II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.

Khurt, Amélie. *Eski Çağ'da Yakındoğu (M.Ö. 3000-330)* I. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Kinal, Furüzan. *Eski Mezopotamya Tarihi*. Ankara Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983.

Kıyak, Abdulkadir. "Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ'daki İzleri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013/2), 22-39.

Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Yayınları, 3. Basım, 2008.

Koçak, Aynur. *Mitlerle Varoluş Yolculuğu*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.

Koroğlu, Kemalettin. *Eski Mezopotamya Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Lewis, Brian. *The Sargon legend: A study of the Akkadian text and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth*. Cambridge: American Schools of Oriental Research, 1980.

Livius, Titus. *Roma Tarihi: Şehrin Kuruluşundan İtibaren/Ab Urbe Condita*. çev. Sabahat Şenbark. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1992

Malinowski, Bronislaw. *İlkel Toplum*. çev. Hüseyin Portakal. Ankara: Öteki Yayınevi, 1998.

Mieroop, Van de Marc. *Antik Yakındoğu Tarihi*. Ankara: Dost Kitabevi, 2004.

Mieroop, Van de Marc. *Cuneiform Text and the Writing of History*. Oxford and New York: Routledge, 2005

Memiş, Ekrem. *Eskiçağda Mezopotamya: Eski Çağlardan Asur İmparatorluğu'nun Yıkılışına Kadar*. Bursa: Ekin Kitapevi, 2007.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi I-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993.

Ögel, Bahaeddin. *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.

Raglan, Lord. "Geleneksel Kahraman". çev. Metin Ekici. *Millî Folklor* 37 (Bahar 2002), 126-138.

Rank, Otto. *Kahramanın Doğuş Miti*. çev. Gökçe Yavaş. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

Türkan, Kadriye. "Türk Dünyası Masallarında Su Kültü". *Millî Folklor* 93 (Bahar 2012), 135-148.

Westenholz, J. Goodnick. *Legends of the Kings of Akkade: The Texts (E-Mc-7)*. Indiana: Eisenbrauns, 1997.

Wiseman, Timothy Peter. *Remus: A Roman Myth*. Oxford and New York: Cambridge University Press, 1995.

Yıldırım,ERCÜMENT. *Eskiçağ Mezopotamya'sında Liderler, Krallar, Kahramanlar*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2017.

Yıldırım, NİMET. "Kahramanlık Anlatıları, Efsane ve Mitoloji". *Doğu Araştırmaları Dergisi* 7 (2017), 49-70.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2020): 141 - 181

**Hz. Mûsâ'nın Dilindeki "Ukde"nin Mahiyeti ve İlgili Tartışmaların
Tahlili**

The Nature of "Oqdah" on Tongue of Prophet Moses and Analysis of
Related Discussion

Ahmet Akbaş

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Tafsir
Mardin/Turkey

e-mail: ahmetakbas101@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6939-5803>
DOI: 10.33718/tid.806632

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Ekim 2020 / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Kasım 2020 / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Atıf / Citation: Ahmet Akbaş, "Hz. Mûsâ'nın Dilindeki "Ukde"nin Mahiyeti ve İlgili Tartışmaların Tahlili", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Güz 2020): 141 - 181

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Hız. Mûsâ'nın Dilindeki "Ukde"nin Mahiyeti ve İlgili Tartışmaların Tahlili

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'de ismi en çok zikredilen peygamber Hz. Mûsâ'dır. Onun Kur'an'da anlatılan yaşam öyküsü içerisinde dikkat çeken unsurlardan birisi de "dilindeki ukde" yani "düğüm" meselesidir. Peygamberlik gibi, dili iyi kullanmaya ve etkili konuşmaya dayalı bir görevdeki böyle bir kusur, ciddi anlamda düşündürücüdür. İnsan psikolojisini yakından ilgilendiren bu durumun Tevrat'ta da zikredilmiş olması dikkat çekicidir. Tefsirlerimizde Hz. Mûsâ'nın bebekken ağzına ateş koyduğuna dair rivâyetler ve konu hakkında çeşitli yorumlar mevcuttur. Bu çalışmada, mezkûr rivâyetlerin ve ilgili yorumların kritiği yapılmış; bu yorumlardan, modern bilimsel verilerden ve Tevrat'taki ifadelerden hareketle Hz. Mûsâ'nın dilindeki sorunun mahiyeti tespit edilmeye çalışılmıştır. Hz. Mûsâ'nın dilinde, ağzına ateş koyma gibi küçükken yaşamış olabileceği bir travmadan kaynaklı fizyolojik bir rahatsızlığın yanında; aşırı heyecanlı, ürkek ve tedirgin mizaçlı olmasından kaynaklanan bir konuşma güçlüğünün olduğu, bu konuşma güçlüğünün, kekeleme, pelteklik veya tutukluk olabileceği, bu sorunun nübüvvet sonrasında bir müddet devam edip sonrasında geçmiş olabileceği ve konuşma güçlüğü çeken birinin peygamber olarak görevlendirilmesinde de bazı derslerin olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Hz. Mûsâ, Ukde, Düğüm, Ateş, Kekeleme.*

The Nature of "Oqdah" on Tongue of Prophet Moses and Analysis of Related Discussion

Abstract

The most frequently mentioned prophet is Moses in the Qur'ân. One of the striking elements attracting attention in the life of Prophet Moses, mentioned in Qur'ân, is the issue of "Oqdah (knot) of tongue". Such a flaw with a prophet who carries out a mission based on using the language well and effectively is seriously thought-provoking. It is remarkable that this case, closely related with human psychology, is also mentioned in Torah. In the Qur'ânic interpretations, there are some narrations and various interpretations on the incident that Prophet Moses put some embers in his mouth during his babyhood. In this study, the above-mentioned narrations and interpretations were criticized; and based on these interpretations, modern scientific information and expressions from Torah, the nature of the problem with Prophet Moses' tongue was tried to be determined. It was concluded that the problem with the tongue of Prophet Moses might have stemmed from a physiological disorder due to a trauma he experienced when he was very young; besides, this speech difficulty, stuttering, lisping or dysfluency might be because of his overly excited, shy and ill-at-ease character; and this problem continued after his prophethood for a while, yet afterwards, he was healed; and there are some lessons in that a heavy tongue person might be chosen as prophet.

Keywords: *Tafsir, Prophet Moses, Oqdah, Knot, Embers, Stuttering.*

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'de bazen birkaç cümleyle bazen de çok tafsilatlı bir şekilde yer alan peygamber kıssaları, gerek Kur'an'ın nüzul sürecindeki ilk muhatapların gerekse onu rehber kabul eden tüm Müslümanların hayata dair algılarını yönlendirmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Zira asırlar ilerledikçe dünyadaki hayat şartları ve yaşam biçimleri bazı yönleriyle her ne kadar değişse de, "insan" gerçeği değişmemekte, ilk insandan günümüze fert ve toplumlar, hayata dair birçok olguyu tekrar tekrar yaşamaktadırlar. Peygamberler de, her biri farklı zaman ve zeminlerde yaşamış olsalar da, çok çeşitli yönleriyle Kur'an'da insanlara model olarak sunulmakta, böylece yaşadıkları hadiselerden dersler çıkarılması amaçlanmaktadır. Kur'an'da büyük bir yekûn tutan peygamber kıssaları, bu nedenle büyük bir öneme sahip olup geçmişten günümüze birçok farklı eserin ve araştırmanın konusu olmuştur. Onlar hakkında yazılan eserlerde, hayatları ve yaşadıkları tecrübeler ayrıntıları ile incelenmiş, insanlığa örneklik teşkil eden bu önderlerin iyi tanınıp bilinmesi için çaba sarf edilmiştir.¹

Kur'an'da ismi en çok anılan peygamber Hz. Mûsâ olup hayatına dair birçok tafsilat zikredilmektedir.² O, Hz. İbrâhim'in soyundan gelen bir kavim olan İsrâiloğullarına gönderilmiştir. Gönderildiği dönemin, İsrâiloğullarının en ağır şartlarda ve büyük bir zillet içinde yaşadıkları dönem olması; hâkim erk tarafından asırlarca süren asimilasyon ve köleleştirme politikalarının neticesi olarak ahlaki ve ruhi dejenerasyona uğramış bir kavmi ihya ve inşa ile görevlendirilmiş olması, Hz. Mûsâ'nın görevini zorlaştıran en önemli etkenlerdendir. Onun gerek hâkim erki temsil eden Firavun ve hanedanı gerekse dejenere olmuş İsrâiloğulları ile yaşadığı

1 Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995), 300-305; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 171-173; Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân Kıssalarına Psikolojik Yaklaşım* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 3-9; Ömer Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: Kampanya Kitapları, 2015), 85-87; Mahmut Öztürk, "Tehlike Karşısında Peygamberlere Yardım Eden Şahısların Söz ve Tutumlarının Tahlili", *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017), 863; Abdurrahman Kasapoğlu, "Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 101.

2 Hz. Mûsâ, Kur'ân-ı Kerîm'de adı en çok zikredilen peygamberdir (136 defa). bk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire, Dâru'l-Hadîs, ts.), "Mûsâ", 680-682; Mahmut Ay, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak Hz. Musa Kıssası Örneği* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 130.

olaylar ve karşılaştığı nice zorluklar, Kur'an'da o kadar ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmektedir ki, ilgili âyetleri dikkatlice okuyup mütalaa eden her akl-ı selim sahibi insan, bunlardan nice dersler ve ibretler çıkarabilmektedir. Zira Hz. Mûsâ'nın tecrübe ettiği olaylar, gerek Kur'an'ın nüzul döneminde gerek sonraki asırlarda, gerekse asrımızda aynı mücadeleyi sürdüren, toplumun islah ve inşasını görev edinen önder ruhlu insanların yaşadıklarına benzemekte, Firavun'un ve İsrâiloğullarının tavrı ve davranışları da aynı şekilde tevhit mücadelesi karşısında yer alan erkeklerle tevhit mesajına muhatap olan toplumların tavrı ve davranışlarına benzerdir.³

Hz. Mûsâ'nın tafsilatlı bir şekilde Kur'an'da zikredilen yaşam öyküsü içerisinde dikkat çeken unsurlardan birisi de, bizzat kendisinin ifade ettiği "dilindeki düğüm" ve "konuşma güçlüğü" veya farklı bir ifade ile "meramını ifade sorunu"dur. Hz. Mûsâ ile ilgili yapılan modern çalışmalarda bu hususun çok irdelenmediği ve özel olarak araştırılmadığı,⁴ hâlbuki ilgili âyetlerin tefsirinde klasik müfessirler tarafından kısmen de olsa üzerinde durulan bir husus olduğu, konu hakkında çok farklı yorumların yapıldığı, ancak sorunun adını koymada ve nedenlerini tespitite ittifak sağlanamadığı görülmektedir.⁵ Kur'an ve psikoloji alanında telif edilmiş modern çalışmalarda da Hz. Mûsâ'nın dil sorunu üzerine derinlemesine bir araştırma mevcut değildir.⁶ Bazı tefsirlerimizde ise ilgili âyetler hakkında zorlama teviller yapılmakta, bazen de hatalı bilgiler verilmektedir.⁷

3 Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/207-212; Mehmet Atalay, *Kur'an'a Psikoloji ile Bakmak Hz. Yusuf ve Hz. Mûsâ Kıssaları Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 180-182.

4 Cemalettin Oruç, *Sa'lebî'nin el-Keşfü ve'l-Beyân Adlı Tefsirinde Hz. Mûsâ İle İlgili İsrâîlî Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 35-37; Sedat Arslan, *Hz. Mûsâ İle İlgili Rivâyetlerin Tesbiti ve Değerlendirilmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 13-14; Ömer Faruk Güngör, *Kur'an-ı Kerim'de Hz. Mûsâ'nın Eğitimi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 32; Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak Hz. Musa Kıssası Örneği*, 130-139, 173-284.

5 Tefsirlerde konunun nasıl işlendiğine ilerki sayfalarda özel olarak değineceğiz.

6 Kasapoğlu, *Kur'ân Kıssalarına Psikolojik Yaklaşım*, 31-88; Kasapoğlu, "Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni", 101-151; Atalay, *Kur'an'a Psikoloji ile Bakmak Hz. Yusuf ve Hz. Mûsâ Kıssaları Örneği*, 167-200; Muhammed Osman Necati, *Kur'ân ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 57-197.

7 Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru's-Şürûk, 1412 h.), 4/2333; Elmalılı Mu-

Peygamberlik vazifesi gibi, en önemli yönlerinden birisi tebliğ olan ve neredeyse tamamen anlatıma, dili iyi kullanmaya, etkili konuşabilmeye dayanan bir görevde böyle bir eksiklik veya kusur, ciddi anlamda düşündürücü ve dikkat çekici bir durumdur ve ayrıntılı bir şekilde araştırılmayı ve tahlili gerektirmektedir. Kaldı ki Hz. Mûsâ'yla ilgili bu durum, sadece Kur'an'da değil Tevrat'ta da zikredilmiş olması ve insan psikolojisini de yakından ilgilendirmesi hasebiyle Kur'an sınırlarını aşan bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenledir ki, çalışmamızda, Kur'an'ın ifadesiyle Hz. Mûsâ'nın "dilindeki düğüm" meselesi, hem tefsirlerimizde hem de Tevrat ve tefsiri mahiyetindeki eserlerde araştırılacak, konuya dair yorumların kritiği yapılacak ve meselenin mahiyetini en sahih şekilde ortaya koymak için gerek psikoloji gerekse dil ve konuşma yeteneğine dair modern bilimsel verilerden istifade edilecektir. İstifade edeceğimiz tefsirler gerek klasik gerekse modern sünni tefsirlerdir. Zira çalışmamızda ele alınan konu, mezhepler arasında farklı yaklaşımlara mevzu bahis olan bir konu değildir.

Hz. Mûsâ, sadece meramını belîğ bir şekilde ifade etmekte mi sıkıntı çekmiştir yoksa kekeme veya peltek midir? Bazı rivâyetlerde geçtiği gibi bebekken ağzına kor ateş koyduğu için bir travma mı geçirmiştir? Yahut yaşadığı baskı, korku, ikircikli ruh hali ve endişelerden dolayı ruhsal depresyon geçirip akıcı konuşma yeteneğini mi kaybetmiştir? Kendi ailesi ile saray sakinleri arasında yani iki farklı dil arasında mı kalmış, Mısır yerlilerinin dilini iyi öğrenememiş midir? Yahut uzun süre Medyen'de kaldığı için Mısır elitlerinin dilini mi unutmuştur? Dilinde bir sorun varsa bu, peygamberlik görevi verildikten sonra da sürmüş müdür? Çalışmamızda bu ve benzeri sorulara cevap aranacak, bunun için de öncelikle Kur'an'da meselenin nasıl ifade edildiği tespit edilecek; akabinde müfessirlerin ilgili âyetlere dair yorumları üzerinde durulacak, sonrasında ise Tevrat'ın konu hakkındaki ifadeleri tahlil edilecek, durumun bilimsel veriler açısından da değerlendirilmesi yapılarak bir neticeye ulaşılmaya çalışılacaktır.

hammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 5/3322-3324; Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 3/541-543; Ali Küçük, *Besâiru'l-Kur'an* (Konya: Adım Matbaacılık ve Ofset, 2016), 8/444-446, 10/243; Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani-Yusuf Karaca vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 3/244.

1. Hz. Mûsâ'nın Dilindeki Soruna Dair Âyetler

Kur'an'da Hz. Mûsâ'nın dilindeki sorun hakkındaki ifadeler, dört ayrı sûrede geçmektedir. Bunların üçündeki sözler bizzat Hz. Mûsâ'ya ait iken Zuhruf Sûresi'ndeki "neredeyse meramını dahi anlatamıyor" ifadesi, Hz. Mûsâ'yı aşağılama ve gözden düşürme kastıyla Firavun'un sarf ettiği sözlerdir. Hem Mushaf sıralamasına göre meselenin ilk zikredildiği hem de müfessirler tarafından en çok üzerinde durulan âyetler Tâhâ Sûresi'ndeki âyetlerdir. Çalışmamızın başlığında vurguladığımız "ukde" kelimesinin geçtiği bu âyetler, bağlamıyla birlikte şöyledir:

1.1. Tâhâ Sûresi 20/24-37:

اٰذْهَبْ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهُ طَغٰى {24} قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي {25} وَيَسِّرْ لِيْ اَمْرِيْ {26} وَاخْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِيْ {27} يَفْقَهُوا قَوْلِيْ {28} وَاَجْعَلْ لِّيْ وَزِيْرًا مِّنْ اَهْلِيْ {29} هَارُوْنَ اَخِيْ {30} اَشْدُدْ بِهٖ اَزْرِيْ {31} وَاَشْرِكْهُ فِيْ اَمْرِيْ {32} كِيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيْرًا {33} وَنَذْكُرْكَ كَثِيْرًا {34} اِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيْرًا {35} قَالَ قَدْ اُوْتِيْتَ سُوْاٰلَكَ يَا مُوْسٰى {36} وَلَقَدْ مَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً اٰخَرٰى {37}

Tâhâ Sûresi'nde Hz. Mûsâ ile ilgili anlatım, 9. âyetten başlamakta, 99. âyette sona ermektedir. Sûrede anlatılan olayların başlangıç noktası Hz. Mûsâ'nın ailesiyle birlikte çölde bir gece vakti uzakta bir ateş görmesi ve ateşin yanına gittiğinde Allah'ın kendisine hitap ederek peygamberlik görevini bildirmesi, sonu ise Hz. Mûsâ'nın Sâmiri'yi lanetleyerek kovmasıdır. Ancak otuz yedinci âyetin ardından ona bahşedilen nimetleri hatırlatmak üzere doğumuna, suya bırakılmasına ve çocukluğuna da değinilmektedir. Yukarıda verdiğimiz âyetlerde ise peygamberlikle görevlendirilen Hz. Mûsâ'nın, ona bu ağır mesuliyeti yükleyen rabbinden ilk istekleri ve O'nun bu istekler karşısındaki cevabı yer almaktadır. Konumuzla ilgili olarak, Firavun'un karşısına çıkması emredilen Hz. Mûsâ'nın "Ey rabbim, göğsüme ferahlık ver, işimi bana kolaylaştır, dilimdeki düğümü çöz ki, sözümü iyi anlasınlar; bana ailemden birini, kardeşim Harun'u da yardımcı yap, onunla beni destekle, onu da işime ortak et ki, seni çokça tespih edelim; seni çokça analım" şeklindeki duası ve karşılık olarak da Allah'ın, "İstediğin sana verildi ey Mûsâ" cevabı dikkat çekmektedir.

1.2. Şuarâ Sûresi 26/10-15:

وَإِذْ نَادٰى رَبُّكَ مُوسٰى اَنْ اِنْتِ الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ {10} قَوْمَ فِرْعَوْنَ اَلَا يَتَّقُوْنَ {11} قَالَ رَبِّ اِنِّيْ اَخَافُ اَنْ يُكَذِّبُوْنِ {12} وَيَضِيْقُوْا صَدْرِيْ وَلَا يَنْطَلِقُوْا لِسَانِيْ فَاَرْسِلْ اِلَيْ هَارُوْنَ {13} وَلَهُمْ عَلٰى ذَنْبٍ فَاَخَافُ اَنْ يَقْتُلُوْنِ {14} قَالَ كَلَّا فَاذْهَبْ اِلَيْنَا اِنَّا مَعَكُمْ مُّسْتَمِعُوْنَ {15}

Bu sûrede Hiz. Mûsâ ile ilgili anlatım, peygamberlik görevinin tevdi akabinde Hiz. Mûsâ'nın Firavun'a gönderilmesi emriyle 10. âyetten başlamakta, Firavun ve ordusunun boğularak helak edilmesini bildiren 66. âyetle nihâyete ermektedir. Vermiş olduğumuz âyetlerde ise konumuzla ilgili olarak Hiz. Mûsâ'nın *"Ey rabbim, beni yalanlamalarından korkuyorum; göğsüm daralıyor, dilim rahat dönmüyor, Harun'u da görevlendir; bir de onlar nezdinde bir suçum var, beni öldürmelerinden korkuyorum"* ifadesi dikkat çekmektedir.

1.3. Kasas Sûresi 28/33-35:

قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ {33} وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ {34} قَالَ سَنَسُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَلْ يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْعَالِيُونَ {35}

Kasas Sûresi'nde Hiz. Mûsâ'yla ilgili anlatım, sûrenin başında, Firavun'un İsrâiloğullarına reva gördüğü baskı ve zulüm dönemi ve bu dönemde Hiz. Mûsâ'nın doğumu ile başlamakta, 40. âyette Firavun ve askerlerinin denizde boğulması ile sona ermektedir. Metnini verdiğimiz âyetlerde ise konumuzla ilgili olarak Hiz. Mûsâ'nın, *"Ey rabbim, ben onlardan bir insanı öldürdüm, bu nedenle beni öldürmelerinden korkuyorum; kardeşim Harun ise benden daha fasih dilli biridir, onu da benimle birlikte, beni doğrulayan bir yardımcı olarak gönder. Çünkü ben, onların beni yalanlamalarından korkuyorum"* sözleri dikkat çekmektedir.

1.4. Zuhruf Sûresi 43/52-53:

أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ {52} فَلَوْلَا أَلْقَىٰ عَلَيْهِ آسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقَرَّرِينَ {53}

Zuhruf Sûresi'nde Hiz. Mûsâ'yla ilgili anlatım kısa ve öz olup 46. âyette onun Firavun karşısına çıkması ile başlamakta, 55. âyette Firavun ve destekçilerinin boğulması, 56. âyette ise helak edilenlerin, daha sonraki toplumlar için bir ibret vesilesi kılındığının vurgulanması ile sona ermektedir. Bu âyetlerde, önceki âyetlerden farklı olarak Firavun'un onun hakkındaki *"Yoksa ben, şu zavallı ve nerede ise meramını anlatamayacak durumda olan bu adamdan daha üstün değil miyim!"* sözleri calib-i dik-kattir.

Hiz. Mûsâ'yla ilgili âyetler tabi ki bu dört sûredekilerle sınırlı değildir. Kur'an'da onun yaşadığı endişeleri, korkuları, düşmanlarından veya

kendisine iman etmiş olan kavminden gördüğü eziyetleri anlatan birçok âyet mevcuttur. Yukarıda vermiş olduğumuz âyetlerin tefsirlerde nasıl yorumlandığına geçmeden önce mezkûr dört sûrede, meselenin anlaşılması için kilit rolde olan ifadelerin tespit ve tahlili önem arz etmektedir.

2. İlgili Âyetlerde Geçen Kilit İfadeler

Yukarıdaki âyetlerde, Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümle ilgili olarak kilit konumunda olan bazı ifadeler şunlardır:

2.1. “رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي” (Göğsüme ferahlık ver)⁸

Bu cümlede Arapça “şerh” masdarının emr-i hazır formu olan “işrah” kelimesi ile “sadr” kelimesi kullanılmıştır. Şerh, “bir şeyi açmak” demek olup yerine göre mecazen “ferahlatma, genişlik ve rahatlık verme” gibi anlamlar için de kullanılan bir kelimedir.⁹ Sadr ise “göğüs, sine, ön taraf” gibi anlamlara gelmekte olup mecazi kullanımda insanın duygularını, iç dünyasını, kalbî durumunu ifade eder.¹⁰

2.2. “وَإِخْلَلْ عَنقَدَةً مِّنْ نُّسَائِي” (Dilindeki düğümü çöz)¹¹

Konuyla ilgili en kritik ifadelerin bulunduğu bu âyette “uhlül” ve “ukde” kelimeleri geçmektedir. “Uhlül” kelimesi emri-hazır olup kökü “halle” fiildir. Bu fiil, “bir düğümü, birbirine bağlı şeyleri çözmek, açmak, birbirinden ayırmak, bir şeyi bir yerden sökmek” anlamına gelmektedir.¹² “Ukde” kelimesi ise “bir şeyleri birbirine bağlamak, düğümlemek, birbirine geçirmek, tutturmak, kenetlemek, bir araya getirmek” anlamlarına gelen “akade” fiilinden türemiş bir isim olup “düğüm, bağ, problem, sorun, karmaşa, bilmece, yumru” gibi anlamlara gelmekte; dil hakkında kullanıldığı dildeki tutukluğu, zorlanarak konuşmayı, kişinin konuşmasında

8 Tâhâ 20/25.

9 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), “şrh”, 1/319; Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), “şrh”, 258; Erdiç Ahatlı “Şakk-ı Sadr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/309.

10 İsfehânî, “sdr”, 276; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), “sdr”, 473.

11 Tâhâ 20/27.

12 İsfehânî, “hll”, 128; Mutçalı, “hll”, 188.

ağırlığın ve tutukluğun olmasını ifade etmektedir.¹³

2.3. "يَتَّقَهُوا قَوْلِي" (Sözümü iyi anlasınlar)¹⁴

Bu âyette de "yefkahû" kelimesi önem arz etmektedir. Bir önceki âyette dilindeki düğümün çözülmesini isteyen Hz. Mûsâ, bu ifade ile bu talebinin sebebini belirtmektedir. Buna göre dilindeki düğümün çözülmesini istemesinin nedeni, muhatap olacağı ve Allah adına tebliğde bulunacağı kimselerin onun sözlerini iyi anlamalarıdır. Zira "iyi anlasınlar" demek olan "yefkahû" kelimesi, "iyice anlamak, idrak etmek, kavramak, bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmak" anlamlarına gelen "fikh" kökünden türemiş bir kelimedir.¹⁵

2.4. "وَيَصِيبُ صَدْرِي" (Göğsüm daralıyor)¹⁶

Bu âyette "yedîku" kelimesiyle Hz. Mûsâ, göğsünün daraldığını ifade etmektedir. "Yedîku" kelimesi, "dar ve sıkışık olma, daralma, sıkılma, bıkmama, çaresiz kalma, bunalma, üzülmeye, darlanma, güç yetirememe" gibi anlamlara gelen "dâke" kökünden türemiş bir kelime olup hem hakiki hem mecazi anlamda kullanımı yaygındır.¹⁷

2.5. "وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي" (Dilim dönmüyor)¹⁸

Bu cümlede Hz. Mûsâ, bir önceki cümleyi tamamlayıcı olarak ve neticeyi ifade eder mahiyette "dilim dönmüyor" demektir. Dili hakkında kullandığı "ve lâ yentaliku" ifadesindeki "intilak" kavramı, "serbest ve özgür olma, rahatça hareket etme, ayrılma, fırlatılma, atılma, dışarı çıkma, rahat ve akıcı konuşma" gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹

2.6. "وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا" (Kardeşim Harun benden daha fasih dillidir)²⁰

Bu âyette Hz. Mûsâ, kardeşi Harun'un kendisinden daha iyi bir ko-

13 Ferâhidî, "akd", 3/196-197; İsfehânî, "akd", 341; Mutçalı, "akd", 583-584.

14 Tâhâ 20/28.

15 Ferâhidî, "fkh", 3/334; İsfehânî, "fkh", 384; Mutçalı, "fkh", 670.

16 eş-Şuarâ 26/13.

17 Ferâhidî, "dyk", 3/32; İsfehânî, "dyk", 300; Mutçalı, "dyk", 512.

18 eş-Şuarâ 26/13.

19 Ferâhidî, "tlk", 3/57; İsfehânî, "tlk", 309; Mutçalı, "tlk", 527-528.

20 el-Kasas 28/34.

nuşma yeteneğine sahip olduğunu belirtmekte, bu durum “efsahu” kelimesi ile ifade edilmektedir. “Efsahu” kelimesi ism-i tafdil olup “sözü açık, anlaşılır ve net olma, güzel konuşma, meramını en doğru ve anlaşılır şekilde ifade etme” anlamlarına gelen “fesahet” kökünden gelmektedir.²¹

2.7. “وَلَا يَكَادُ يُبِينُ” (Neredeyse meramını anlatamıyor)²²

Bu âyette ise Firavun’un Hz. Mûsâ’ya yönelik bir ithamı yer almaktadır. Onu, neredeyse meramını anlatamayacak biri olmakla suçlayan Firavun’un bu ithamında, “yübînu” kelimesi geçmektedir. Bu kelime, “beyan” kökünden türemiş olan “ebâne”nin müzari formudur. “Ebâne” fiili, tıpkı “beyyene” gibi, “bir şeyi açıklamak, açıkça anlatmak, meramını dile getirmek, ortaya koymak, açığa çıkarmak, beyan ve izah etmek” gibi anlamlara gelmektedir.²³

3. İlgili Âyetler Hakkında Tefsirlerdeki Yorumlar

Şimdi, işaret ettiğimiz âyetlerin tefsirlerde nasıl yorumlandığı, sorunun hangi kelimelerle izah edildiği, hangi rivâyetlerin kullanıldığı ve müfessirlerin konuya dair farklı bazı yorumları üzerinde durulacaktır.

3.1. Sorunun Tespiti İçin Tefsirlerde Kullanılan Kelimeler

Konumuzla ilgili âyetlerde geçen yukarıdaki kilit ifadeler büyük bir öneme sahip olup Hz. Mûsâ’nın yaşadığı soruna dair önemli bilgiler vermektedir. Ancak hem Tâhâ Sûresi’ndeki “ukde” kelimesini hem de diğer kilit ifadeleri açıklama sadedinde tefsirlerimizde birçok farklı kelimenin kullanıldığı görülmektedir. Hz. Mûsâ’nın dilindeki problemi açıklama sadedinde zikredilen bu kelimeler şunlardır:

a. “حُبْسَةٌ”: Konuşamama, tutukluk.²⁴ b. “نَجَّةٌ”: Pelteklik, dildeki tutuk-

21 İsfehânî, “fsh”, 380; Mutçalı, “fsh”, 662.

22 ez-Zuhruf 43/52.

23 Ferâhidî, “byn”, 1/176; İsfehânî, “byn”, 68-69; Mutçalı, “byn”, 81.

24 Ebu Muhammed Abdulhakk b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharraru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1422 h.) 4/42; İbrâhim b. Amr b. Hasan el-Bikaî, *Nazmü’d-Dürer fi Tenâsübi’l-Âyâti ve’s-Süver* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmî, ts.) 17/448; Fahrudin Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420 h.), 24/596, 27/637; Şihâbuddin es-Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî el-Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-‘Azîmi ve’s-Seb’i’l-Mesânî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1415 h.), 13/89; İsmail Hakki b. Mustafa el-Bursevî, *Rûhu’l-Beyân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 8/378; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsî-*

luk.²⁵ **c.** "عُجْمَةٌ": Hatalı konuşma, yanlış telaffuz.²⁶ **d.** "نُبْتَةٌ": Pelteklik, telaffuz bozukluğu.²⁷ **e.** "نُكْتَةٌ": Konuşma bozukluğu, hatalı telaffuz, konuşma tutukluğu.²⁸ **f.** "نَقْلٌ": Ağırılık, yavaş olma.²⁹ **g.** "عِيٌّ": Meramını anlatamama, bitkinlik, yorgunluk.³⁰ **h.** "مَسْكَةٌ مِنْ مُمْتَمَةٍ أَوْ فَاقَاةٍ": Kekelemekten kaynaklı bir engel, tutukluk.³¹ **i.** "حَصْرٌ": Tutukluk, kendini ifade edememe.³²

ru't-Tahrîr ve't-Tenvîr (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 16/211, 25/231.

- 25 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 3/26; Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 2/178; Ebû İshak İbrahim b. es-Seriyy ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1988), 3/355; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/393; Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz* (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 3/114; Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/173; Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1422 h.), 3/157; Nâsirüddin Ebû Sa'îd Abdullâh b. Amr b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418 h.), 4/26.
- 26 Mücâhid b. Cebr el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 1/462; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (yy. Müessetü'r-Risâle, 2000), 18/299; Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419 h.), 2/2421; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414 h.), 3/429; Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-Misriyye, 1964), 11/192.
- 27 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/415; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-'Uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 5/230; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420 h.), 4/164; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 25/95.
- 28 Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/362; Şeyh Ulvân Nimetullâh b. Mahmûd, *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Çaybiyye* (Mısır: Dâru Rükâbi, 1999), 1/512.
- 29 Mukâtil, *Tefsîr*, 3/26; Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-'Uyûn*, 5/230.
- 30 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 21/619; Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, 3/260; Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-'Uyûn*, 5/230; 'İzz b. Abdisselam, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 3/158; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/173.
- 31 Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenâ, *Mecâzü'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381 h.), 2/18; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420 h.), 7/327.
- 32 Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr b. Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (yy. Dâru Taybe, 1999), 7/231.

Tefsirlerde geçen bu kelimeler, müfessirlerin Hz. Mûsâ'nın dilindeki sorunun mahiyetine dair tercihlerini yansıtmaktadır. Bu kelimelerden bazıları ağır ve tutuk konuşma, meramını rahat ve akıcı bir şekilde anlatamamaya işaret ederken bazıları harfleri tam olarak telaffuz edememeye yani pelteklige, bazıları ise kekelemeye işaret etmektedir. Müfessirlerin kullanmış olduğu bu kelimelerin hepsi de insanın konuşma yeteneğini zayıflatan farklı rahatsızlıklarla ilgilidir. Bu durum da Hz. Mûsâ'nın dilindeki sorunun tam olarak ne olduğuna dair müfessirlerin görüş birliğinde olmadıklarını, ancak konuşmasını olumsuz etkileyen bir sorunun mevcut olduğunda hemfikir olduklarını göstermektedir.

Tefsirlerimizde Hz. Mûsâ'nın yaşadığı problemin mahiyetine dair çeşitli ifadeler kullanıldığı gibi sorunun kaynağına dair yorumlar da mevcuttur. Ancak bunlar arasında en çok zikredilen ve adeta tüm müfessirler tarafından ihtimal dâhilinde görülüp kabul edilen, Hz. Mûsâ'nın bebekken ağzına ateş veya kor parçası koyduğuna dair rivâyetlerdir. Genel hatlarıyla aynı duruma işaret etmekle birlikte tafsilatında farklılıklar bulunan ve günümüzde de farklı tepkilere konu olan bu rivâyetlerin üzerinde durmamız gerekmektedir.

3.2. Hz. Mûsâ'nın Bebekken Ağzına Ateş Koyduğuna Dair Rivâyetler

Kur'an'da ifade edildiği üzere Hz. Mûsâ, henüz bebekken annesi tarafından bir sanduka içine konup nehre bırakılmış, nehir kenarında bulunan bebek, Firavun'un hanımı Asiyeye tarafından evlat edinilmiş ve sarayda büyütölmeye başlanmıştır.³³ Hz. Mûsâ'nın dilindeki soruna dair hemen hemen tüm tefsirlerde aktarılan rivâyet de onun bebeklik döneminde Firavun'un sarayında yaşadığı bir olay olarak nakledilmektedir. Biz de bu rivâyetin ilk dönem tefsirlerinde nasıl yer aldığını tespit etmeye çalışarak izini sürmeye gayret edecek, buna da öncelikle bu rivâyetin İbn Abbas'tan gelip gelmediği tartışmasıyla başlayacağız.

Tercümânü'l-Kur'an namıyla şöhret bulan sahabi Abdullah b. Abbas'a (öl. 68 h.) nispet edilen rivayetlerin derlendiği *Tenvîru'l-Mikbâs* adlı eserde Hz. Mûsâ'nın dilinde bir tutukluk veya pelteklığın olduğu, kalbinin daraldığı ve dilinin dönmediği kabul edilmekle birlikte hiçbir şekilde ağzına ateş koyduğuna dair bir rivâyete yer verilmemiş, Tâhâ Sûresi'nde ge-

33 Tâhâ 20/39; el-Kasas 28/7-20.

çen "İstediğin sana verildi ey Mûsâ" sözü sonrası dilindeki sorunun ortadan kalktığı belirtilmiştir.³⁴ Müfessir İbn Kesîr de (öl. 774 h.) Tâhâ, Kasas ve Zuhruf sûrelerindeki ilgili âyetlerin tefsirinde, her ne kadar ağzına ateş koyma olayını kendi cümleleri olarak verip rivâyeti özetlemiş ve kabul ettiğini gösteren ifadeler kullanmış olsa da³⁵ Tâhâ Sûresi'ndeki âyetlerin tefsirinde İbn Abbas'tan yaptığı nakilde böyle bir rivâyet aktarmadığı görülmektedir. İbn Abbas'tan aktardığı sözler sadece şunlardır:

"Mûsâ Allah'a, birinin ölümüne sebep olduğu için duyduğu korkudan ve dilindeki düğümünden dolayı şikâyetinde bulundu. Zira dilinde çok söz söylemesine engel olan bir düğüm vardı. Bu nedenle Allah'tan, kardeşi Harun'un da kendisine yardımcı olmasını, kendi dilinin fasih bir şekilde ifade edemediği şeyleri onun söylemesini istedi. Allah da bu isteğini kabul etti, dilindeki düğümü de çözdü."³⁶

İbn Kesîr'in aktardığı bu rivâyeti, İbn Ebî Hâtim (öl. 327 h.) senediyle birlikte vermiştir.³⁷ Senede göre rivâyeti İbn Abbas'tan nakleden kişi Saîd b. Cübeyr'dir. Taberî (öl. 310 h.), İbn Ebî Hâtim (öl. 327 h.), Semerkandî (öl. 373 h.), İbn Ebî Zemenîn (öl. 399 h.), Mâverdî (öl. 450 h.), Vâhidî (öl. 468 h.), Sem'ânî (öl. 489 h.), Beğavî (öl. 510 h.) ve İbn 'Atiyye (öl. 542 h.) gibi müellifler, Hz. Mûsâ'nın bebekken ağzına ateş koyması rivâyetine eserlerinde yer vermiş iseler de bu bilgiyi İbn Abbas'a veya herhangi bir sahabiye dayandırmamışlar, "ehl-i tefsir dedi ki, müfessirler dedi ki, şöyle ki, rivâyet olundu ki" gibi lafızlarla ve nadiren de tabiin âlimlerine isnat ederek aktarmışlardır. Bu durumun tespit edebildiğimiz kadarıyla hicri ilk asırlardaki istisnası Sa'lebî'dir (öl. 427 h.). Sa'lebî, özellikle kıssalar hakkında İsrâiliyat menşeli rivâyetlere ve sûrelerin faziletine dair Şia kaynaklı mesnetsiz haberlere yer vermesi yönüyle eleştirilen³⁸ *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an* adlı eserinde, Tâhâ Sûresi'ndeki ukde ile ilgili olarak "İbn Abbas dedi ki: Mûsâ'nın dilinde pelteklik vardı" dedikten sonra "zâlike" diye başlayıp rivâyeti aktarmıştır.³⁹ İbn Abbas'ın sözünün

34 Abdullah b. Abbas, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbas* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 329, 387, 410, 522.

35 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 5/282, 6/236, 7/232.

36 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 5/282.

37 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/2752.

38 Mehmet Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/28-29.

39 Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân* (Bey-

hemen akabinde zikretmiş olması, rivâyeti ona nispet etmiş olma izlenimi vermekte ise de bu kesin değildir. Rivâyeti, İbn Abbas'ın sözünün bitmiş olması akabinde anonim bir bilgi olarak aktarmış olma ihtimali daha yüksek olup diğer rivâyet tefsirlerindeki durum da bunu desteklemektedir.

Hız. Mûsâ'nın bebekken ağzına ateş koyduğuna dair Saîd b. Cübeyr kanalıyla İbn Abbas'a isnat edilen bir rivâyet Beğavî'nin tefsirinde geçmektedir. Bu rivâyette Hız. Mûsâ'nın yaşadığı imtihanlardan bahsedilmekte, bunlar arasında Firavun'un sakalını çektiği için ölümle karşı karşıya gelmesi ve inci yerine ateşi eline alması da zikredilmektedir.⁴⁰ Aynı rivâyeti İbnü'l-Cevzî ve Râzî tefsirlerinde zikretmiş, Zemahşerî de işaret etmekle yetinmiştir.⁴¹

İlk tam tefsir olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150 h.) tefsirinde böyle bir rivâyete yer verilmeksizin sadece Hız. Mûsâ'nın dilinde bir tutukluğun yani ağırlığın olduğu belirtilmiş, peygamberlik görevinin verilmesi sırasında yaptığı duanın akabinde dilindeki düğümün çözüldüğü ve sorunun ortadan kalktığı görüşü tercih edilmiştir.⁴²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hız. Mûsâ'nın bebekken ağzına ateş koyduğuna dair ilk rivâyetler, tabiin âlimlerinden olan Saîd b. Cübeyr (öl. 94 h.), Mücâhid (öl. 103 h.), Süddî (öl. 127 h.) ve Vehb b. Münebbih'ten (öl. 114 h.) nakledilmektedir. Sahabeden ders almış ve ilmî yönleriyle şöhret bulmuş olan tabiin âlimleri, aynı zamanda İsrâiliyat kaynaklı malumatları nakletme yönüyle de öne çıkmışlar, hatta sonraki dönemlerdeki bazı âlimler tarafından bu nedenle tenkit edilmişlerdir.⁴³ Saîd b. Cübeyr'in bu husustaki ifadelerinin aktarıldığı ilk meşhur tefsir Taberî'ninkidir. Taberî, âyetteki "*Dilimdeki düğümü çöz*" cümlesini, "Yani dilimin rahatça konuş-

rut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 6/243.

40 Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, 3/262.

41 Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakai-ki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fî Vücûhi't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Marfiye, 2009), 654; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 3/159; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22/50.

42 Mukâtil, *Tefsîr*, 3/26, 259, 797.

43 Muhammet Fatih Kesler, "Mücâhid b. Cebr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/442-443; Mehmet Efendioğlu, "Saîd b. Cübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/552; İsmail Cerrahoğlu, "Süddî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/17-18; Mahmut Demir-M. Emin Özafşar, "Vehb b. Münebbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/608-609.

masını sağla" şeklinde açıklamayı tercih etmiş, sonra da şöyle demiştir: "Zikredildiğine göre Hz. Mûsâ'nın dilinde, Firavun'un onu öldürmeye yeltendiği gün ağzına koyduğu ateşten kaynaklanan bir telaffuz bozukluğu vardı." Taberî bu ifadelerle tercihini belirttikten sonra bunu destekler mahiyette Saîd b. Cübeyr'in şöyle dediğini aktarmıştır:

"Dilindeki düğüm, telaffuz bozukluğu idi. Firavun'un sakalını çeken Mûsâ'yı, onun gazabından kurtarmak için hanımı Âsiye tarafından yapılan sınamada Mûsâ ağzına ateş koru koyduğu için olmuştu. O zamanlar akli ermeyen küçük bir çocuktu. Firavun "İşte bu benim düşmanım!" deyince Âsiye de ona "Daha akli ermiyor" demişti."⁴⁴

Bu ifadeler Saîd b. Cübeyr'in, Hz. Mûsâ'nın bebekken ağzına ateş koyma rivâyetini, Hz. Peygamber'e dayanmasa da makul bulup naklettiğinin delilidir. Saîd b. Cübeyr'in bu sözlerini farklı bir isnatla daha nakleden Taberî'nin kendi açıklamaları da, Saîd b. Cübeyr'in bu sözlerini kabul edip benimsediğini göstermektedir. Taberî, ondan yaptığı nakil akabinde Hüseyin, Haccâc ve İbn Cüreyc kanalıyla Mücâhid'den de hemen hemen aynı sözleri nakletmektedir.⁴⁵ Mücâhid'e nispet edilen tefsirde de onun şöyle dediği nakledilmektedir:

"Bu ukde, Hz. Mûsâ'nın, akli ermeyen küçük bir çocukken Firavun'un sakalını yolması nedeniyle Firavun'un ona vermek istediği cezadan onu kurtarmaya çalışan hanımının planı neticesinde ağzına koyduğu ateş korundan kaynaklanan bir telaffuz bozukluğudur."⁴⁶

Taberî daha sonra 'Amr ve Esbât kanalıyla Süddî'den, konu hakkında daha ayrıntılı bir rivâyet aktarmaktadır. Bu rivâyet de şöyledir:

"Bebek yani Mûsâ biraz büyüyüp hareketlenmeye başlayınca annesi Âsiye onu kendi çocuğu gibi tanıtmaya başladı. Bir gün onunla oynarken Firavun'un yanına götürüp "Alsana!" dedi. Firavun onu kucağına alınca Mûsâ onun sakalını çekip yoldu. Firavun da "Çabuk cellatları getirin bana!" diyerek gazaplandı. Âsiye, "Onu öldürme, belki bize faydası olur veya evlat ediniz; o daha bir bebek, akli ermiyor, bebek olduğu için öyle yaptı. Biliyorsun ki, Mısır halkı içinde benden daha çok ziyneti olan yok. Şimdi onun önüne yakuttan

44 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 18/299; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/567.

45 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 18/299.

46 Mücâhid, *Tefsîr*, 1/462.

ziynetler ile ateş koru koyacağım; şâyet ateşi değil yakutları alırsa akli eriyor demektir, o zaman onu öldür. Ama ateşi alırsa demek ki daha bebektir” dedi. Sonra Âsiye yakutlarını çıkarıp Mûsâ'nın önüne koydu, bir tepsi içinde de ateş koydu. Tam o sırada Cebrail gelip Mûsâ'nın eline bir ateş koru attı, Mûsâ da onu ağzına koydu ve dili yandı. İşte bu nedenledir ki, Allah onun “Dilimdeki düğümü çöz ki sözümü iyi anlasınlar” dediğini aktarmaktadır. Bu duası üzerine dilindeki düğüm zail olmuştur.⁴⁷

Vehb b. Münebbih'ten konu hakkında aktarılan rivâyet ise Taberî'de olmayıp başka tefsirlerde geçmektedir. Vâhidî'nin Vehb b. Münebbih'ten naklettiği ve Hz. Mûsâ'nın annesinin hamileliği süreciyle başlayan uzun bir rivâyette olay, Süddî'nin ifadelerine yakın şekilde aktarılmaktadır. Ancak bu rivâyette, Firavun'u kızdıran şeyin Hz. Mûsâ'nın onun sakalını çekmesi değil elindeki değnekle onun başına vurması olduğu, bebeği imtihan etmek için ateş koruyla birlikte önüne bırakılan şeyin de yakut değil altın olduğu söylenmektedir.⁴⁸

İlk tefsirlerden yirminci asra dek tefsir literatürü incelendiğinde, hem rivâyet hem dirâyet tefsirlerinin neredeyse tamamında Hz. Mûsâ'nın bebekken ağzına ateş koymuş olduğuna dair rivâyetlerin yer aldığı ve genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz sayılı birkaç tefsirde İbn Abbas'a nispet edilmesi dışında, genelde tabiin âlimlerinden geldiği anlaşılan bu rivâyetlerin genel muhtevası bir olmakla beraber detaylarında bazı farklılıklar da görülmektedir. Örneğin Firavun'un ona kızmasına ve öldürülmesini istemesine neden olan şeyin Hz. Mûsâ'nın onun sakalını çekmesi, yüzüne tokat atması, kafasına değnekle vurması veya tacını alıp yere atması şeklinde farklı varyantları mevcuttur. Aklının erip ermediğini denemek üzere ateşle birlikte önüne konan şeyin, yakut, altın, inci hatta hurma olduğunu belirten farklı rivâyetler de bulunmaktadır. Ayrıca bu tefsirlerde dilinin yandığı bilittifak kabul edilen Hz. Mûsâ'nın elinin de yanıp yanmadığı dahi tartışılmış, bunun hakkında bazı işari yorumlar dahi yapılmıştır.⁴⁹

47 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 18/300; Ebû Muhammed İsmail b. Abdirrahman es-Süddî, *Tefsîru's-Süddî el-Kebîr* (Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1993), 345.

48 Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vesît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/391.

49 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/355; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 2/2421; Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, 2/393-394; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, 3/113-114; Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî,

Tartışılan diğer bir mesele de Tâhâ Sûresi'nde Allah'ın, "*İstediğin sana verildi ey Mûsâ*" şeklindeki cevabı sonrası Hz. Mûsâ'nın dilindeki problemin tamamen zail olup olmadığıdır. Zira bu cevap sonrası görevini ifa etmek ve hakka davet etmek üzere Firavun'un karşısına çıkan Hz. Mûsâ hakkında Firavun, "*Neredeyse meramını anlatamıyor*" ifadesini kullanmıştır.

3.3. Hz. Mûsâ'nın Duasının Kabulüne Dair Görüşler

Konumuz hakkında özellikle Tâhâ Sûresi'ndeki âyetlere baktığımızda peygamberlikle görevlendirilip Firavun'a gönderilen Hz. Mûsâ'nın Allah'tan bazı şeyler talep ederek dua ettiği görülmektedir. Allah'tan, göğsüne genişlik vermesini, işini kolay kılmasını, dilindeki düğümü çözmesini ve kardeşi Harun'u kendisine yardımcı tayin etmesini istemiş, Allah da bu talepler karşısında "*İstediğin sana verildi ey Mûsâ*" buyurmuştur.⁵⁰ Bu ifadelerden Hz. Mûsâ'nın isteklerinin yerine geldiği, dolayısıyla dilindeki düğümün de çözüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak buna rağmen, Firavun'un karşısına çıkan Hz. Mûsâ'nın dilinde sorun devam ettiği için midir ki, Firavun onun hakkında "*Yoksa ben, şu zavallı ve nerede ise meramını dahi anlatamayacak durumda olan bu adamdan daha üstün değil miyim!*"⁵¹ demiş ve onu, iyi konuşamamakla itham etmiştir?

Firavun'un sarf ettiği sözlerle Hz. Mûsâ'nın duasının kabul edilmesine dair ifadeler arasındaki bu çelişki, bazı müfessirlerin gözünden kaçmamış, konu hakkında önemli açıklamalar yapmışlardır. Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümün tamamen ortadan kalkıp kalkmadığı konusunda ihtilaf bulunduğunu belirterek söze başlayan Zemahşerî, ince bir noktaya dikkat çekmiştir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın, dilindeki düğümün çözülmesini istediği duada "ukde" kelimesinin nekra gelmiş olması ve "ukdete lisanî" şeklinde "lisan" kelimesine muzaf kılınmamasından anlaşılmaktadır ki Hz. Mûsâ, dilindeki düğümün, muhataplarının onu iyi anlayacağı kadar yani kâfi miktarda çözülmesini talep etmiş yoksa Allah'tan mükemmel bir

1405 h.), 5/52; Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 3/328; Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, 3/260; Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 654; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 3/157; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 24/596; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 4/26; Nesefî, *Medâriku't-Tenzil*, 2/362; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 3/429; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.), 16/204; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997), 2/398.

50 Tâhâ 20/25-36.

51 ez-Zuhruf 43/52.

fesahat istememiştir.⁵² Zemahşerî'nin bu ifadesinden onun, Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümün kısmen giderilip kısmen kaldığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. İbn 'Atiyye de her iki ihtimalin mümkün olduğunu, yani Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümün ya tamamen zail olduğunu ya da büyük bir kısmın zail olup çok hafif bir miktarının kalmış olabileceğini belirtmiş, tamamının zail olduğu kabul edildiği takdirde Firavun'un ithamının Hz. Mûsâ'nın peygamber olmadan önceki haline telmihle küçük düşürme amacı taşıdığını ifade etmiştir.⁵³ Beydâvî ise açık bir tercihte bulunmasa da sorunun kısmen giderildiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴ Neseî ise çoğu müfessir Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümün tamamen zail olduğu görüşünde olsa da âyetlerdeki ifadelerin, kısmen zail olduğuna işaret ettiğini belirtmiştir.⁵⁵ Ebû Hayyân da konu hakkındaki karşıt görüşlere değinmiş, İbn 'Atiyye'ninkine benzer ifadeler kullanmıştır.⁵⁶ Râzî ise Hz. Mûsâ'daki sorunun tamamen ortadan kalktığını savunmaktadır. Firavun'un ithamının ise Hz. Mûsâ'nın saraydaki günlerine hatırlatma ve hakikati çarpıtma amacına yönelik olduğunu ya da Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümün giderildiğinden bihaber olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ İbn Kesîr ve Kurtubî, Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümün, muhatapların kendisini anlayacağı kadar çözüldüğü, yoksa tamamen ortadan kalkmadığı görüşünü tercih etmişlerdir.⁵⁸

Konuyu etraflıca ele alan müfessirler ise Ebu's-Suûd ve Âlûsî'dir. Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümün tamamen zail olduğuna dair görüşün müfessirlerin ekseriyetine ait olduğunu, kısmen zail olduğu görüşünün ise Cübbâî'ye ait olduğunu belirtmiş, ukde kelimesinin nekra gelmiş olmasının delil olamayacağını ise lüğavî örneklerle ortaya koymuş, Firavun'un ithamının da farklı kasıtları ve sebepleri olduğunu savunmuşlardır. Âlûsî ayrıca, fesahatin mahiyetine dair geniş bilgiler vermiş, dilindeki düğüm giderilen Hz. Mûsâ'nın zirve derecede fesahat sahibi olmasının da gerekmediğini, tebliğ vazifesini ifa edecek ve muhataplarına vahyin mesajlarını

52 Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 654.

53 İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 4/42.

54 Beydâvî, *Envârû't-Tenzîl*, 4/26.

55 Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, 2/362.

56 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 7/327.

57 Râzî 27/637.

58 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 5/282; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/192-193.

iletecek derecede lisan kabiliyetine sahip olmasının kâfi olduğunu belirtmiştir.⁵⁹

Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümün tamamen değil kısmen zail olduğu görüşünü tercih eden müfessirlerden bazılarının zikrettikleri dikkat çekici bazı kişisel yorumlar da mevcuttur. Tartışmaya açık olan bu yorumlardan bazıları şöyledir:

"Hz. Mûsâ, dilindeki düğümün tamamen çözülmesini talep etse, tamamen çözüldü ancak o kâfi miktarda yani muhataplarının onu anlayacağı kadar çözülmesini talep etti. Zira Allah'ın elçileri, sadece zaruri ihtiyaçları oranında Allah'tan talepte bulunurlar."⁶⁰

"Hz. Mûsâ'nın dua ederken kullandığı ifadedeki şu inceliğe bakın: O, "dilimdeki düğümün hepsini çöz" değil "dilimdeki düğümü, sözlerimi anlayacakları kadar çöz" diye dua etmiştir. Bu ifadeden onun, dilindeki tutukluğa dair Allah'ın yazdığı kadere rıza gösterdiği, buna itiraz etmediği anlaşılabilir. O dilindeki rahatsızlığın, sadece tebliğ görevini yerine getirebilecek miktarda giderilmesini istemiştir. Bu talebinin asıl nedeni tebliğ görevini hakkıyla yapamama endişesidir. Bu endişe olmasaydı, böyle bir talepte bulunmazdı."⁶¹

3.4. Tefsirlerdeki Yorumların Değerlendirilmesi

Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümüne dair tefsirlerimizde yapılan yorumlar ve konu hakkında tabiiinden gelen rivâyetler birlikte değerlendirildiğinde, Hz. Mûsâ'nın nübüvvet öncesi -adı tam olarak konamasa da- bir dil sorunu yaşadığı hususunda tam bir görüş birliğinin olduğu görülmektedir. Nübüvvet öncesi Hz. Mûsâ'nın yaşadığı bu sorunun, rivâyet edildiği gibi bebekken ağzına ateş koymuş olmasından kaynaklandığı görüşü müfessirlerce genel kabul görmüş bir sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Saîd b. Cübeyr başta olmak üzere, tabiin âlimlerinin bu rivâyeti İbn Abbas'tan aktarmış olma ihtimalleri zayıf da olsa imkân dâhilindedir. Ancak kuvvetle muhtemeldir ki bu rivâyet, aşağıda da değineceğimiz üzere bir dil sorunu yaşadığı Tevrat'ta açıkça zikredilen Hz. Mûsâ'nın hayatı hak-

59 Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 6/12-13; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/496-497.

60 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 5/282.

61 Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî* (yy. Metâbiu Ahbârî'l-Yevm, 1997), 15/9259.

kında geniş malumat sahibi olan Yahudi din adamlarından alınmış yani İsrâiliyat kaynaklı bir bilgidir. Zira tabiin nesli, özellikle İsrâiloğullarının tarihinde de önemli bir yeri olan şahıs ve olaylar hakkında Yahudi âlimlerinden bilgi alıp nakletmeleri yönüyle öne çıkmaktadır. Özellikle Kur'an'da ve hadislerde hakkında tafsilat bulunmayan bu tür konularda onlara müracaat ederek adeta boşlukları doldurmaya çalışmışlar, bunda bir beis görmemişlerdir.⁶² İsrâiliyat kaynaklı her malumatın aynı olmadığı, bazılarının kabul bazılarının da reddedilebileceği, tefsir ilminde bilinen bir husustur.⁶³ Hz. Peygamber (s.a.s.)'in de birçok hadisinde İsrâiloğullarına dair geçmişteki ibretlik olaylardan örnekler mevcuttur. Kaldı ki, Yahudi âlimlerinden iken İslam'la müşerref olan sahabilerden Abdullah b. Selam ve tabiinden Ka'bu'l-Ahbâr gibi kimseler bu tür İsrâiliyat menşeli birikimi hem ashaba hem de öğrencileri konumunda olan tabiin ve tebe-i tabiin nesline aktarmışlardır.⁶⁴

Hz. Mûsâ'nın dilindeki sorunun menşei hakkında müfessirlerin ekseriyetinin yaptığı gibi, tabiinden nakledilen yukarıdaki rivâyetler itibara alınabileceği gibi başka nedenler de gündeme getirilebilir. İhtimaller dâhilinde görülebilecek nedenler, kanaatimizce günümüzde dil ve konuşma yeteneği alanında ortaya konan modern bilimsel veriler ışığında

62 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mûsâid b. Süleyman et-Tayyâr, "Tefsirde İsrailiyyata Farklı Bir Yaklaşım" çev. Mesut Kaya, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Bahar 2013), 199-202; Enes Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 765-785; Enes Büyük, "Tefsirlerde Hz. İbrâhim'le (a.s.) İlgili İsrâiliyyât Rivâyetlerinin Kullanım Amacı, Kaynağı ve Bilgi Değeri", *Uluslararası Hz. İbrahim ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Atilla Yargıcı-Mahmut Öztürk (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 2/533-550; Ertuğrul Döner, "İsrâiliyyât Kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Eylül 2015), 1-39.

63 Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 223-226; İbrahim Hatiboğlu, "İsrailiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/196-198; Abdülhamit Birışık, "İsrailiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/199; Mesut Kaya, "Tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikai-Sehavi Polemiği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (Yaz 2013), 104; Mehmet Fatih Dede, "İbâzî Tefsir Geleneğinde İsrailiyat Meselesi: İtfiyiş Örneği", *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017), 885-886.

64 Abdülhamit Birışık, "İsrailiyat", 23/200; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Selam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/134-135; M. Yaşar Kandemir, "Ka'b el-Ahbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/1-2; Nihat Uzun, "Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Bahar 2015), 9, 18-26.

Hz. Mûsâ'nın hayatında aranmalıdır. Zira Hz. Mûsâ, normal bir hayat yaşamamış, iki farklı inancın ve hayat felsefesinin mevcudiyetini sürdürdüğü, ehl-i tevhid olan kavmi ile ehl-i küfür olan Mısır hanedanı arasında ve üstüne üstlük en ufak yanlışında onu gözden çıkarıp hayatına son verebilecek olan düşmanının sarayında büyümüştür. Bebekliğinden itibaren böylesine gergin ve kaygı seviyesi yüksek bir ortamda yetişmenin insan üzerinde olumsuz etkilerinin olacağı da muhakkaktır.

Bahsettiğimiz hususlar birlikte değerlendirildiğinde Hz. Mûsâ'nın, en azından nübüvvet öncesinde ciddi bir dil sorunu yaşadığı rahatlıkla söylenebilir. İsrâiliyat kaynaklı da olsa mevzu bahis ettiğimiz rivâyetin kabul edilmesinde de hiçbir beis bulunmamaktadır. Klasik müfessirlerin neredeyse tamamı da bu rivâyete olumlu yaklaşmışlardır. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın dil problemi ve halet-i ruhiyesi hakkında nâzil olan ayetleri Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sîreti bağlamında değerlendirdiğimizde, tamamı Mekki sûrelerde yer alan bu ayetlerdeki mesajlar daha iyi anlaşılabilir. Zira nasıl ki Hz. Mûsâ gönlünün daraldığından, dilinin dönmediğinden, tekzip edilmeye ve öldürülmeye dair korku ve endişelerinden yakılarak Allah'a yakarmış ise benzer sıkıntıları Hz. Peygamber de (s.a.s.) yaşamıştır. Birçok ayet⁶⁵ onun Mekke döneminde yaşadığı bu zorlu ve sıkıntılı ruh haline işaret etmektedir. Hz. Mûsâ'nın yardımcı olarak Hz. Hârûn'u istemesi de, Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer'in Müslüman olmasıyla neticelenen duasına benzemektedir. Bu nedenle Hz. Mûsâ'nın durumuna işaret eden ayetlerde özellikle Hz. Peygamber'e yönelik mesajların olduğu muhakkaktır.⁶⁶

Hal böyle iken son yıllarda yazılan bazı tefsirlerde ve kimi akademisyenlerin açıklamalarında⁶⁷ bu rivâyetin müstehzi bir şekilde dile getirilmesi, akla-mantığa aykırı görülmesi esefle karşılanacak bir durumdur. Örneğin merhum Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, Tâhâ Sûresi'ndeki âyetlerin tefsirinde, Talmud'da geçtiğini belirttiği bu rivâyetin "çok aptalca" olduğunu ama buna rağmen bazı müfessirler tarafından kabul edildiğini ifade etmiştir. Mevdûdî'nin bu konudaki nihai değerlendirmesi ise şöyledir:

65 el-Hicr 15/97; en-Nahl 16/127; en-Neml 27/70; Hûd 11/12; ed-Duhâ 93/1-11.

66 Mahmut Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak Hz. Musa Kıssası Örneği*, 176-177.

67 Mehmet Okuyan: "Hz Mûsâ kekeme miydi?" <https://www.youtube.com/watch?v=1Fj-5fa8bvyU>; <https://www.youtube.com/watch?v=u6Syjd5MOVI>; <https://tulipandrose.net/hz-Mûsâ-kekeme-miydi/>

“Her şeyin ötesinde, Allah’ın Rasûlunun dilinde bir kekemelik, sürçme ve pepelik yaratmasının hiçbir nedeni yoktur. İşte bu nedenle peygamberler görünüş, kişilik ve yetenek olarak insanların en üstünleri olurlar. Çünkü onlar, kekemelik, pepelik gibi aksaklıklar nedeniyle insanların alayına hedef olmamak için hem görünüş hem de davranış bakımından etkili olmak zorundadırlar.”⁶⁸

Mevdûdî’nin bu görüşünün gâyet sübjektif olduğunu ve herhangi bir delile dayanmadığını, rivâyeti makul bulup nakleden birçok müfessiri de zan altında bıraktığını belirtmemiz gerekmektedir. Peygamberler, insanlar içinden seçilen elçiler olup onların yaşadıkları sıkıntıları yaşamaları, onlar gibi fakirlik, hastalık, zayıflık, buhran, ümitsizlik, bıkkınlık, hüznün, korku, kaygı, endişe vb. hayatın bin bir türlü haline duçar olmaları, nice imtihanlardan geçmeleri yönüyle de örneklerdir. Bunun en güzel örneklerinden biri de Hz. Mûsâ’dır. Onun yaşadığı bu dilsel sorun da bir beşer olduğunun en güzel delillerindendir. Dilinde sorun bulunan birisini peygamber olarak görevlendirme ve akabinde ona, bu ulvi görevde lazım gelebilecek olan tüm istidadı lütfetme irade ve kudreti de Allah’a aittir. Şâyet Mevdûdî’nin dediği gibi peygamberler insanların algıları dikkate alınarak seçilse idi, o zaman -tıpkı Firavun’un Hz. Mûsâ için dediği gibi- üzerine gökten altın bilezikler yağın veya yanında meleklerden ordusu olan⁶⁹ ya da müşriklerin talep ettiği gibi istediği anda yerden pınarlar fışkırtan, etrafı nehirlerle kaplı üzüm ve hurma bahçeleri meydana getiren, semayı parçalara ayırabilen, Allah’ı ve melekleri gösterebilen, altından yapılmış köşkleri olan zengin ve kudretli kişiler⁷⁰ peygamber olmalı idi. Ancak insanların bu tür algı ve beklentileri belirleyici olmamış, Allah dilediği ve münasip gördüğü kulları peygamber kılmıştır.⁷¹ Ayrıca Kur’an’da sadece Hz. Mûsâ’yla değil Hz. Muhammed (s.a.s.) dâhil birçok peygamberle alay edildiğine dair ifadeler mevcuttur.⁷²

Hz. Mûsâ’nın ağzına ateş koyması hakkında hem tefsirlerde hem de Yahudi kaynaklarında⁷³ geçen rivâyet hakkında “İsrâiliyata dair yukarı-

68 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’ân*, 3/244.

69 ez-Zuhruf 43/53.

70 el-İsrâ 17/90-95.

71 el-En’âm 6/87; el-Hacc 22/75; eş-Şûrâ 42/13.

72 “Senden önce de nice peygamberlerle alay edilmişti.” el-En’âm 6/10; er-Ra’d 13/32; el-Enbiyâ 21/41.

73 Ömer Faruk Harman (ed.), *Kur’ân’da Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019),

daki bilginin gerçek olması, pek mümkün gözükmemektedir. Her şeyden önce ağızda bu kadar kalıcı bir hasara neden olan kor parçasının ele alındığı anda da eli yakması ve bunun sonucunda onu ele alan kişinin ağzına koymak yerine, can havliyle atmaya çalışması daha mantıklı gözükmektedir"⁷⁴ diyen Mehmet Katar'ın ifadeleri ise, olayı tek şekilde tasavvur ve tahayyül etmekten kaynaklanan bir mantık yanılması olarak görünmektedir. Zira bu düşünce, bebek Mûsâ'yı denemek için önüne konan ateşin, tutacak hiçbir yeri olmayan közlerden ibaret olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Hâlbuki bebeğin önüne konan ateşin, bir ucu yanmakta olan bir meşale veya odun parçası olması da gâyet muhtemeldir. Bu şekilde tahayyül edildiğinde bebeğin onu eline alıp ağzına koyması gâyet mümkündür. Nitekim rivâyetlerde geçen "cemra" kelimesi, üstünde alev yükselen yani yanmaya devam eden odun parçası, tutuşmuş odun, kor ateş veya köz gibi anlamların hepsi için kullanılan bir kelimedir.⁷⁵ Alevli bir şekilde yanmaya devam eden ağaç dalı vb. nesnelere çocukların ilgisini çektiği ve bu nedenle ateşle oynamayı çok sevdikleri de bilinen bir husustur. Yahudi veya Müslüman birçok âlimin bu rivâyeti aktarırken böyle basit bir mantıksızlığı fark etmediklerini düşünmek de tutarlı değildir. Bu da bize, bazı olaylar karşısında mantığın üstünde bir başka mantığın olabileceği gerçeğini ve meseleleri çok yönlü düşünmek ve tasavvur etmek gerektiğini hatırlatmaktadır.

Muhammed Mahmud Hicâzî, *Furkan Tefsiri* adlı eserinde, ağzına ateş koyma rivâyetini andıktan sonra Abdülvehhab en-Neccar'ın -bizim katılmadığımız- iki farklı ihtimalden bahsettiğini aktarmaktadır. Abdülvehhab en-Neccar'a göre, Hiz. Mûsâ'daki sorun, bebekken dilini etkileyecek bir süre kadar süt emmemiş olmasından kaynaklanmış olabilir. Yahut Medyen şehrinde on yıl kaldığı için Mısırlıların lehçesini unutmuş olabileceğinden söylediklerini halka tercüme etmesi ve insanlarla anlaşmada kendisine yardımcı olması için kardeşi Harun'un kendisiyle beraber görevlendirilmesini istemiş olabilir.⁷⁶ Cemâleddin el-Kâsimî de Hiz. Mûsâ'nın

170 (215. dipnot).

74 Ömer Faruk Harman (ed.), *Kur'ân'da Yahudiler*, 170.

75 Ferâhidî, "cmr", 1/257; Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), "cmr", 8/675; Heyet, *el-Mu'cemü'l-Vecîz* (Mısır: Mısır Arap Cumhuriyeti Yayınları, 1994), "cmr", 115; Mutçalı, "cmr", 127.

76 Muhammed Mahmûd Hicâzî, *Furkan Tefsiri*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: İlim Yayın-

İbranice ve Kıptice dilleri arasındaki farklılıktan dolayı dil sorunu yaşadığını belirtmiştir.⁷⁷ Bu görüşler de tamamen indi ve mesnetsiz görüşler olup Kur'an'da dört sûrede geçen ifadelerle, Hz. Mûsâ'nın Firavun'la gerçekleştirdiği diyaloglara ve normal hayatın gerçeklerine terstir.⁷⁸ Zira o dönemde Medyen şehrinde farklı bir dil kullanıldığına dair katî bir delile sahip olmadığımız gibi Hz. Mûsâ'nın, Medyen'deki kuyu başında kızlarla ve daha sonra kızların babasıyla konuşmalarını âyetlerde görmekteyiz. Aynı zamanda günümüzde dahi Mardin, Antakya, Siirt vb. birden çok dilin konuşulduğu yerlerde yetişen nice insanın çok rahat bir şekilde bu dilleri öğrendiğine ve pratik bir şekilde konuştuğuna şahit olmaktayız. Ayrıca sarayda eğitim alarak hatta keyfince şehre girip gezmesi dahi yasaklanarak özel olarak yetiştirilen Hz. Mûsâ'nın, Firavun'un dilini iyi öğrenememiş olmasını makul görmek mümkün değildir.

4. Tıbbi ve Psikolojik Veriler Açısından Meselenin Tahlili

İnsanlığın, bilim ve teknolojiye bir zamanlar hayal dahi edemediği seviyelere ulaştığı günümüzde, her hususta olduğu gibi insanın dil ve konuşma kabiliyeti ve bunları etkileyen faktörler hakkında da nice bilimsel çalışma yapılmıştır. Üniversitelerde bu alana özel programlar açılmış ve akademik araştırmalar yapılmıştır. Biz de bu çalışmalardan elde edilen verilerden istifade ederek Hz. Mûsâ'nın yaşamış olduğu sorunun mahiyetine ve nedenlerine dair bazı tahminler yürütmeye çalışacağız.

İlgili âyetler ve tefsirlerdeki açıklamalar birlikte değerlendirildiğinde açıkça görülmektedir ki, Hz. Mûsâ'da, nübüvvet öncesinde bir konuşma problemi mevcuttur. Bu problemin, kekemelik, pelteklik veya dildeki bir tutukluk yani ağırlık olması muhtemeldir. Ancak âyetlerdeki ifadelerin, "dildeki düğüm" ve "dil rahat bir şekilde hareket edememesi" şeklinde müphem olması hasebiyle kesin bir teşhiste bulunmak da mümkün gözükmemektedir. Problemin nedeni, rivâyetlerde geçtiği gibi küçükken dilin yanmasından kaynaklanan fiziksel bir sorun olabileceği gibi bu olaydan veya başka bazı durumlardan kaynaklanan, korku ve endişe eksenli psikolojik faktörler de olabilir. Zira konuşma hareketi, hem fiziksel hem

ları, ts.), 4/24-26.

77 Muhammed Cemâleddin el-Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl* (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 8/394.

78 M. Nurullah Akbaş, *İçerik ve Bağlam Boyutuyla Kur'ânî Dualar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 235-236.

de zihinsel bir süreçtir. Diyafram, akciğerler, nefes borusu, gırtlak, ses telleri, damak, dil, küçük dil, dişler, burun ve dişlerin ortak işbirliği; ayrıca doğru sinir akışı ve beyin işlevi ile gerçekleşmektedir. Bunlardan bir ya da birkaçında yapı ve işleyiş bozukluğunun olması, konuşmanın akıcılığını olumsuz yönde etkilemektedir.⁷⁹

Konuşmanın akıcılığında, ritminde, vurgularında veya zihinsel organizasyonunda sorunların olması, konuşma bozukluğu olarak kabul edilmektedir. Konuşmayı sağlayan etkenlerden birinin veya birkaçının sorunlu olmasından konuşma bozukluğu meydana gelir. Bu, tıbbi ve psikolojik pek çok etkenden kaynaklanabilir.⁸⁰ Küçükken geçirilen birtakım ateşli hastalıklar, heyecan ve korku, vücuttaki konuşmayı oluşturan kasların çalışma temposunu bozabilmekte, bu sebeple kişide, kekemelik, pelteklik ve benzeri bozukluklar görülebilmektedir.⁸¹ Konuşma bozukluklarına genel olarak artikülasyon bozuklukları denmektedir.⁸² Artikülasyon bozuklukları genel olarak kekemelik, mahalli ağızla konuşma, dil ve dudak tembelliği, hızlı konuşma ve afazi yani beyindeki konuşma merkezlerinde meydana gelen bir hasara bağlı olarak konuşma, konuşulanı anlama, adlandırma, tekrarlama, okuma veya yazma gibi becerilerin kısmen ya da tamamen kaybı şeklinde tasnif edilmektedir.⁸³

Konuşma organlarındaki bozukluklar da artikülasyon bozukluğuna neden olmaktadır. Dudak yarıklığı, diş yapısındaki bozukluklar, çenenin açık veya kapalılığı, alt çenenin geride olması, damağın düz veya gereğinden fazla çukur olması, dilin büyük veya küçük olması gibi kusurlar, bu organlardaki sinirlerde oluşan zedelenmeler, dilaltı bağlantısının gereğinden uzun olması, dilin belli temas noktalarına ulaşamaması konuşmanın

79 İlhan Erdem, "Konuşma Eğitimi Esnasında Karşılaşılan Konuşma Bozuklukları ve Bunları Düzeltme Yolları", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (Ocak 2013), 416-417.

80 Erdem, "Konuşma Eğitimi Esnasında Karşılaşılan Konuşma Bozuklukları ve Bunları Düzeltme Yolları", 419-420.

81 Erdem, "Konuşma Eğitimi Esnasında Karşılaşılan Konuşma Bozuklukları ve Bunları Düzeltme Yolları", 421.

82 Erdem, "Konuşma Eğitimi Esnasında Karşılaşılan Konuşma Bozuklukları ve Bunları Düzeltme Yolları", 422-423; Gökçe Özer Antholz, *Akıcı Konuşma Bozukluğu Olan Bireylerde Kekemelik Şiddeti ile Psikolojik Belirtiler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Ankara: Hacettepe Ün. Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4.

83 Erdem, "Konuşma Eğitimi Esnasında Karşılaşılan Konuşma Bozuklukları ve Bunları Düzeltme Yolları", 423, 439.

bozulmasına neden olabilmektedir. Halk arasında pelteklik olarak ifade edilen konuşmada seslerin değiştirilmesi ve doğru telaffuz edilememesi de bir artikülasyon bozukluğu olup daha çok “r, y, l, s ve z” harfleri arasında meydana gelmektedir.⁸⁴

Artikülasyon bozukluklarından olan kekemelik, takılmalar, uzatmalar, duraklamalar ve tekrarlar şeklinde cereyan etmektedir. Ani korku ve gerilimler, baskılar, kaygı ve endişeler, aile içi sıkıntılar, ani üzüntüler, konuşma organlarındaki bozukluklar veya beyindeki bazı problemler gibi birçok farklı sebeplerden kaynaklanabilmekte ve yoğunlukla 2-4 yaş aralığında ortaya çıkmaktadır. Kekeme çocuklar, çoğunlukla çevrelerinden uzaklaşır, içe kapanık olur ve konuşmaya karşı olumsuz bir tavır takınırlar. Ayrıca kekemeliğin sonucunda diğer insanlara göre jest ve mimiklerinde aşırı bir abartı göze çarpar. Sözle anlatmada yetersizlik hisseden kekeme, bu olumsuzluğu beden diline yansıtır.⁸⁵

Hz. Mûsâ'nın hayatında da korku ve endişelerin önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir. Onun kıssası, korku durumunun ve güven ihtiyacının en çok vurgulandığı kıssaların başında gelmektedir. Bunun en önemli kanıtlarından birisi Hz. Mûsâ kıssasında korkuya ve güvene ve bunlarla ilişkili diğer duygulara ilişkin kavramlara oldukça fazla yer verilmiş olmasıdır. Kıssada korku olgusunu ifade etmek için en çok kullanılan kelime “havf”tır. Bunun dışında “haşyet, rahb, hazr, terakkub, vecs” kelimeleriyle de korku fenomeni dile getirilmiştir. Ayrıca kıssada, korku duygusuyla birlikte ortaya çıkan diğer bazı duyguları anlatmak için “hüzn” ve “ğamm” kelimelerine de yer verilmiştir. Korkunun karşıtı olan güven duygusunu anlatmak için de “emn, avz, ikbal ve tevekkül” kelimelerinin kullanıldığı dikkat çekmektedir.⁸⁶ Yukarıda vermiş olduğumuz modern bilimsel verilerde de görüldüğü gibi korku ve endişeler, yaşanan travmalar konuşma yetisini olumsuz etkileyen önemli faktörlerdendir. Hatta anlık bazı korkular dahi geçici olarak insanın konuşma fonksiyonunu menfi et-

84 Erdem, “Konuşma Eğitimi Esnasında Karşılaşılan Konuşma Bozuklukları ve Bunları Düzeltme Yolları”, 423-426.

85 Erdem, “Konuşma Eğitimi Esnasında Karşılaşılan Konuşma Bozuklukları ve Bunları Düzeltme Yolları”, 431-436; Antholz, *Akıcı Konuşma Bozukluğu Olan Bireylerde Kekemelik Şiddeti ile Psikolojik Belirtiler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 7-10; Fulya Cenkseven, “Kekemelik Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/6 (2000), 37-38.

86 Kasapoğlu, “Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni”, 101-102.

kileyebilmekte, nefes tıkanıklığı, istemsiz yutkunma, ağız kuruluğu, kalp çarpıntısı, sık soluma, terleme ve kekelemeye neden olabilmektedir.⁸⁷ Çocuklukta yaşanan endişe, gerilim ve korkuların, kekemelikte etkili olduğu görülmektedir.⁸⁸ Korku reaksiyonu, hem iç fizyolojik faaliyetlerde hem de yüzde, seste, konuşmada, el-kol hareketleri gibi bedensel bazı işlevlerde olumsuz bazı etkiler meydana getirebilmektedir.⁸⁹

Eldeki veriler ışığında Hz. Mûsâ'nın küçükken korku ve endişe duygularını tetikleyen bir travma (veya travmalar) yaşadığını ve bunun da konuşmasında yerleşik bir probleme neden olduğunu söylemek mümkündür. Bu travmanın sebebinin rivâyetlerde geçen veya benzeri bir olay olması gâyet tabidir. Ama bu olayın kesinkes gerçekleşip gerçekleşmediğinin tespiti de mümkün değildir.⁹⁰ Böyle bir olay olmasa bile Hz. Mûsâ'nın sürekli bir korku, kaygı ve endişe ortamında yetiştığı, onun hayat hikâyesini anlatan âyetlerin satır aralarından okunabilmektedir. Zira hakkında korku kelimesinin en çok kullanıldığı peygamber olmasının yanında, Kasas Sûresi'nde⁹¹ saraydan gizlice çıkarak ve halka fark ettirmeden şehre girmesinden bahsedilmiş olması,⁹² yanlışlıkla birinin ölümüne neden olduğu halde büyük bir endişe ve korku yaşaması ve kendisinin kolayca gözden çıkarılıp cezalandırılacağını bildiği için olsa gerek ki "zalim kavimden beni kurtar" diyerek şehri hatta ülkeyi, korku ve endişe içinde terk etmesi gibi durumlar, onun sürekli bir baskı ve takip altında olduğunu, keyfince hareket etme özgürlüğünün ve hata yapma lüksünün bulunmadığını, ülkenin de adaletle ve hakkaniyetle değil baskı ve zulümle yönetildiğini akla getirmektedir. Bu da bizi, onun durumunun kralın ailesine veya saray erkânına mensup başka kimselerin durumu gibi olmadığı sonucuna götürmektedir.

Hz. Mûsâ'nın yanlışlıkla birinin ölümüne neden olması vakasında da dikkat çeken bir unsur bulunmaktadır. Öncelikle mazlum durumda gördüğüne yardım etme niyetiyle başlayan müdahalesi, birinin göğsüne

87 Kasapoğlu, "Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni", 107, 129.

88 Aslıhan Okan İbiloğlu, "Kekemelik", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar Dergisi* 3/4 (2011), 718.

89 Necati, *Kur'ân ve Psikoloji*, 59.

90 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/278.

91 el-Kasas 28/15-21.

92 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 8/292; Bikaî, *Nazmü'd-Dürer*, 14/255; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 6/390.

yumruk atmasıyla neticelenmiştir.⁹³ Hz. Mûsâ, haksızlık, hakaret vb. kendisini öfkelen diren bir durumla karşı karşıya kalmış, olaya sözle ve etkili konuşmayla müdahale edemeyince içindeki öfkesini yumruğuna yansıtmış, istemeden de olsa normalden daha sert bir tepki vermiş olabilir.⁹⁴ Zira bu tavır, yukarıda da belirttiğimiz gibi konuşma güçlüğü çekenlerde ve özellikle kekemelerde çok sık rastlanan tipik bir davranıştır. Sözle anlatmada yetersizlik hisseden kişi, bu olumsuzluğu beden diline yansıtır.⁹⁵

Hz. Mûsâ'nın mizacına ve halet-i ruhiyesine işaret eden bazı müfessirlerimiz de olmuştur. Öfke ve korkunun, yalanlanma ve suçlanma endişesinin, konuşma kabiliyetini olumsuz etkilediği, Hz. Mûsâ'nın çabuk parlayan ve ansızın reaksiyon gösteren hassas bir tabiata sahip olduğu, tüm bu hususlar birlikte ele alındığında onun dilindeki tutukluğun daha iyi anlaşılabilceği dile getirilmiştir.⁹⁶

5. Konu Hakkında Tevrat'taki İfadeler

Hz. Mûsâ'nın, peygamberlik vazifesi verilene dek dilinde ciddi bir sorun olduğunu gösteren bir başka naklî delil de bu durumun Tevrat'a zikredilmiş olmasıdır. Tevrat'ta Hz. Mûsâ'nın nübüvvetle görevlendirilmesi sırasında "Rab" ile aralarında geçen diyalog zikredilirken kullanılan ifadeler Kur'an'daki ifadelere çok benzemektedir. Tevrat'ın Çıkış kitabının dördüncü bölümünde geçen ifadeler şöyledir:

"Mûsâ, "Ya bana inanmazlarsa?" dedi, "Sözümü dinlemez, 'Rab sana görünmedi' derlerse, ne olacak?" Rab, "Elinde ne var?" diye sordu. Mûsâ, "Değnek" diye yanıtladı. Rab, "Onu yere at" dedi. Mûsâ değneğini yere atınca, değnek yılan oldu. Mûsâ yilandan kaçtı. Rab, "Elini uzat, kuyruğundan tut" dedi. Mûsâ elini uzatıp kuyruğunu tutunca yılan yine değnek oldu. Rab, "Bunu yap ki, ataları İbrâhim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı Rabbin sana göründüğüne inansınlar" dedi. Sonra, "Elini koynuna koy" dedi. Mûsâ elini koynuna koydu. Çıkardığı zaman eli bir deri hastalığına yakalanmış, kar gibi bem-

93 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 2/99; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/137; Beğavi, *Me'âli-mu't-Tenzil*, 3/527.

94 İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 4/280; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydâni, *Me'âricu't-Tefekkür ve Dekaiku't-Tedebbür*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 9/367.

95 İbiloğlu, "Kekemelik", 720.

96 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/278; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 24/493-494; Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, 4/2333, 5/2589; Habenneke, *Me'âricu't-Tefekkür*, 8/76-80, 8/584.

beyaz olmuştu. Rab, "Elini yine koynuna koy" dedi. Mûsâ elini yine koynuna koydu. Çıkardığı zaman eli eski haline dönmüştü. Rab, "Eğer sana inanmaz, ilk belirtiyi önemsemezlerse, ikinci belirtiyeye inanabilirler" dedi. "Bu iki belirtiyeye de inanmaz, sözünü dinlemezlerse, Nil'den biraz su alıp kuru toprağa dök. İrmaktan aldığın su toprakta kana dönecek." Mûsâ Rab'be, "Aman, ya Rab!" dedi, "Ben kulun, ne geçmişte, ne de benimle konuşmaya başladığından bu yana iyi bir konuşmacı oldum. Çünkü dili ağır, tutuk biriyim." Rab, "Kim ağız verdi insana?" dedi, "İnsanı sağlar, dilsiz, görür ya da görmez yapan kim? Ben değil miyim? Şimdi git! Ben konuşmana yardımcı olacağım. Ne söylemen gerektiğini sana öğreteceğim." Mûsâ, "Aman, ya Rab!" dedi, "Ne olur, benim yerime başkasını gönder." Rab Mûsâ'ya öfkeleni ve "Ağabeyin Levili Harun var ya!" dedi; "Bilirim, o iyi konuşur. Hem şu anda seni karşılamaya geliyor. Seni görünce sevinecek. Onunla konuş, ne söylemesi gerektiğini anlat. İkinizin konuşmasına da yardımcı olacak, ne yapacağını size öğreteceğim. O sana sözcülük edecek, senin yerine halkla konuşacak. Sen de onun için Tanrı gibi olacaksın. Bu değneği eline al, çünkü belirtileri onunla gerçekleştireceksin."⁹⁷

Bu âyetlerde Hz. Mûsâ'nın "Aman, ya Rab! Ben kulun, ne geçmişte, ne de benimle konuşmaya başladığından bu yana iyi bir konuşmacı oldum. Çünkü dili ağır, tutuk biriyim" şeklindeki sözleri Kur'an'da geçen sözleriyle birebir uyuşmaktadır. O, hem Tevrat'a hem Kur'an'a göre bu sözleri, nübüvvetle görevlendirildiği sırada söylemiştir. Bu ifadeler, farklı bir Tevrat tercümesinde ise Türkçeye şöyle çevrilmiştir:

"Moşe Tanrı'ya "Yalvarıyorum Aşem" dedi; "Konuşma becerisine sahip biri değilim ben, ne dün, ne önceki gün (öyleydim), ne de kulunla (ilk) konuştuğun zamandan beri (durum değişti). Hem konuşma, hem de uygun dil kullanımı konusunda güçlük çeken biriyim ben."⁹⁸

Tevrat'taki bu ifadeler hakkında, şarihler tarafından bazı açıklamalar yapılmıştır. Hz. Mûsâ'nın küçüklüğünden beri konuşma yeteneğinin olmadığı, bu yüzden Tanrı'nın ona yüklediği görevde başarılı olamayacağını düşündüğü, Tanrı'nın ise dilinde sorun olan birini Firavun'a gönderecek kudretine işaret etmek istediği, âyetteki ifadelerin birebir çevirisin-

97 Kitab-ı Mukaddes (Erişim 06.10.2020) Tevrat, Çıkış, 4/1-17.

98 *Tora: Türkçe Çeviri ve Anlamlarıyla Tora ve Aftara*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2004), 2/30.

de “ağır ağızlı ve ağır dilli biriyim” ifadesinin geçtiği belirtilmiştir. Hatta “Midraş’a göre Moşe, normal konuşmasında güçlük çekerti. Fakat Tanrı’nın sözünü Beni-israil’e iletlediği zamanlarda konuşması akıcı olurdu. Bu da halk için, Moşe’nin sözlerinin doğrudan Tanrı’dan kaynaklandığına dair kanıtlardan biriydi” denmiştir. Bazı şarihlerin buradaki ifadeleri Hz. Mûsâ’nın peltekliliğine yani harfleri tam olarak telaffuz edememesine, bazılarının ise kekeme oluşuna yorduduğu, bazılarının ise yıllarca Mısır dışında kaldığı için orada konuşulan dili kısmen unuttuğu şeklinde anladığı ifade edilmiştir.⁹⁹

Nuh Arslantaş’ın Türkçeye kazandırdığı *Tefsîru’t-Tevrât bi’l-Arabîyye Tevrat (Tora) Tefsiri* adlı eserde, mezkûr Tevrat âyetlerine dair dipnota vermiş olduğu bazı izahlar da konunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Buna göre Hz. Mûsâ bu sözleriyle, hiçbir zaman hitabet kabiliyetine sahip olmadığını ifade etmiştir. Arslantaş’a göre, eserin müellifi Sa’adya Gaon, âyetlerdeki “kelimeler adamı” anlamına gelen “iş devarim” ifadesini, “hitabeti güçlü biri (zû nutk)” şeklinde Arapçaya çevirmiştir. Ancak “iş devarim” ifadesi aynı zamanda “(bu) işlerin adamı” şeklinde de tercüme edilebilir. İbn Ezra, “iş devarim”in, konuşurken ahenkli, açık ve anlaşılır şekilde düzgün, harfleri tam çıkararak ve gerekli vurguları yaparak dinleyenleri yormaksızın akıcı bir şekilde hitap eden kimse olduğunu belirtir. Âyetlerde geçen “hem ağız hem de lisanı ağır biriyim” ifadesi hakkında ise Arslantaş şu bilgileri vermektedir:

“Yani “Ne doğru düzgün konuşabilir ne de (konuşurken) uygun sözcük seçebilirim.” RaŞY, Tevrat’taki “kevad pe u hevad laşon enohi” olarak geçen bu ifadeyi tefsirinde Mûsâ’nın konuşurken güçlük çektiğini ve kekelediğini belirtir. Bakara, 2/. RaŞY, II, 34. Mûsâ, kendisinin bir kralın önünde etkili bir şekilde konuşma becerisi olmadığını söylemiştir. O, ne bellig bir şekilde konuşabilmektedir ne de konuşma usulü bilmektedir. Bk. Sforno, s. 298-299. Midraşik anlatımlarda onun kekeme oluşu ya da konuşurken zorlanmasına dair ilginç bazı anlatımlar yer almaktadır. Rivâyete göre Mûsâ 2 yaşındayken Firavun’un astrologları onun İsrâiloğullarının kurtarıcısı olduğundan şüphe etmişler ve denemek istemişlerdir. Bunun için de bir tarafa Firavun’un kraliyet tacını diğer tarafa ise ona benzer şekilde bir ateş koru koymuşlardır. Mûsâ taca yöneldiği bir sırada durumun ortaya çıkmasından endişe eden melek gelerek onu kora yönlendirmiş ve Mûsâ’nın bunu almasını sağlamıştır. Mûsâ da koru ağzına götürdüğü için

99 *Tora: Türkçe Çeviri ve Anlamlarıyla Tora ve Aftara*, 2/30-31.

dili yanmıştır. İddiaya göre Mûsâ'nın konuşurken zorlanması sebebi, çocukluğunda yaşadığı işte bu olaydır. Bk. RoŞ, Tur, II, 461. Ancak gerek Firavun'un karşısında gerekse İsrâiloğulları'nın huzurunda vahyi ilettiği sırada Mûsâ'ya hitabet kabiliyetinin verildiği; bunun da onun peygamberliğinin bir işareti olduğu belirtilir. Bk. RaMBaN, II, 47; RoŞ, Tur, II, 460-461."¹⁰⁰

Hız. Mûsâ'nın konuşma sorunu hakkındaki bir başka ifade de Çıkış kitabının 6. bölümünde geçmektedir. Bu ifadeler de şöyledir:

"Tanrı Moşe'ye konuşarak şöyle dedi: "Gel, Mısır kralı Paro'ya (Firavun) konuş, Beni-israil'i ülkesinden salıversin." Moşe Tanrı'nın önünde konuştu ve dedi: "Beni, Beni-israil bile dinlemedişken, Paro nasıl dinler? Üstelik konuşma zorluğum var."¹⁰¹

Bu âyetin açıklamasında ise şu ifadeler yer verilmiştir:

"Konuşma zorluğum var. İbranice "aral sefatayim", tam çeviriyle "sünnetsiz dudaklıyım". Bu, konuşma konusunda bir engeli ifade etmektedir. Rabi Arye Kaplan'ın çevirisine göre ise bunun anlamı "(Konuşma konusunda) kendime hiç güvenim yok" şeklindedir."¹⁰²

Tevrat'taki bu ifadelerde görüldüğü gibi, Hız. Mûsâ, konuşma becerisine sahip biri olmadığını, hem konuşma hem de uygun dil kullanma hususunda güçlük çeken biri olduğunu söyleyerek görevi üstlenmek istememiştir. Tanrı'nın, dili yaratanın da, insana görme, işitme ve konuşma yeteneğini verenin de kendisi olduğunu söylemesine rağmen, Hız. Mûsâ O'ndan, mümkünse kendisinin yerine bir başkasını göndermesini talep etmiştir. Bunun üzerine Tanrı, iyi konuşmayı beceren ağabeyi Harun'un da ona yardımcı ve sözcü olacağını söyleyerek Hız. Mûsâ'yı bu göreve ikna etmiştir.¹⁰³

Konu hakkında Yahudilerin temel dinî kaynaklarından biri olan Talmud'un 39. mektubunda geçen şu ifadeler de düşündürücüdür:

"Peygamber Amos'un çağdaşları onu aşağılayıp "Yaradan, kutsallığını akıtmak için bu kekemeden başkasını bulamadı!" dediler. An-

100 Sa'adya Gaon, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabîyye Tevrat (Tora) Tefsiri*, çev. Nuh Arslantaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 1/717-718.

101 Kitab-ı Mukaddes (Erişim 06.10.2020), Tevrat, Çıkış, 6/10-12.

102 *Tora: Türkçe Çeviri ve Anlamlarıyla Tora ve Aftara*, 2/51.

103 Ömer Faruk Harman (ed.), *Kur'ân'da Yahudiler*, 169.

cak yazılıdır ki, “Doğruyu söyleyen dudak ebediyken, yalan konuşan dil sadece anlıktır.” Çünkü en sonunda doğru insanlar kazanır. Amos Peygamber, sonsuza kadar var olacak, oysa düşmanlarına ne olduğunu kim biliyor?”

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’de önemli bir yeri olan peygamber kıssaları içinde Hz. Mûsâ’ya ve gönderildiği kavme dair anlatılar, kemiyet açısından ilk sırada geldiği gibi keyfiyet açısından da çok önemli mesajlar içermektedir. Birçok detayın verildiği âyetlerde, başta Kur’an’ın ilk muhatapları olmak üzere tüm insanlara yönelik dersler ve ibretler bulunmaktadır. Zira Hz. Mûsâ döneminden bugüne dünyada değişen çok şey olsa da insan gerçeği değişmemiş, hak-batıl mücadelesi hiçbir zaman son bulmamıştır. İlk insandan bugüne dek süre gelen bu ezeli mücadelede Allah’ın elçileri, insanlığa örnek olarak sunulmaktadır. Onlar Allah’tan vahiy almaları ve ulvi ahlakları, azimleri ve gayretleri ile öne çıksalar da nihâyetinde nice zaafı bulunan ölümlü birer beşerdirler. Bu nedenle diğer insanların yaşadıkları tüm beşerî haller onlar için de geçerlidir. Onlardan da sevinen ve üzülenler, acı ve ıstırap çekenler; varlığı, saltanatı ve bolluğu, darlığı, güçsüzlüğü ve yokluğu görenler olmuş, onlar da ağır sınavlardan geçmiş, bela ve musibetlerle bilenmişlerdir.

Kur’an’da kendisi hakkında “*Seni sıkı bir denemeden geçirdik, nice imtihanlarla sınadık*” denen ve hayatı boyunca nice zorluklar görüp bin bir cefa çekerek tevhid mücadelesini sürdüren bir peygamber olan Hz. Mûsâ ve yaşadıkları da anlatılmaktadır. O, Firavun’un korku imparatorluğu ve zulüm düzenine karşı yürüttüğü mücadele yanında halet-i ruhiyesi itibarıyla korkutulmuş, ezilmiş, sindirilmiş ve yozlaştırılmış olan kavminin tavır ve tutumları karşısında da nice zorluklar yaşamıştır. Hz. Mûsâ’nın bir başka cefası da -bizzat kendisinin bizar ve mustarip olduğunu ifade ettiği- dil düğümlemesi, konuşma zorluğu ve göğüs daralmasıdır. Bu durum âyetlerde açık bir şekilde zikredilmektedir. Nübüvvet gibi fasih ve etkili konuşmaya, inandığı değerleri muhataplarına en güzel şekilde iletmeye, belîğ ve tesirli sözlerle muhatapların kalplerini kazanmaya dayalı bir görevle böyle bir durum ciddi bir tezat teşkil etmektedir. Bu nedenle görevini hakkıyla yapamayacağı endişesini hisseden Hz. Mûsâ Allah’tan, dilindeki düğümün çözülmesini ve kendisinden daha fasih konuşan kardeşi Harun’un yardımcı olarak görevlendirilmesini de içeren

taleplerde bulunmuştur.

Hz. Mûsâ'nın dilinde bir problemin olduğu, kanaatimizce kati bir bilgidir. Ancak bu problem, izini sürmeye çalıştığımız rivâyetlerde olduğu gibi bebekken ağzına ateş koymasından kaynaklanmış olabileceği gibi yaşadığı başka bazı korku ve hüznlerden, dilini etkileyen bir travmadan da kaynaklanmış olabilir. Mezkûr rivâyet İsrâiliyat kaynaklı bir rivâyet olsa da, kabulüne engel bir durum bulunmamakta, Kur'an'da zikredilen Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğüm vakiasıyla uyum arz etmektedir. Müfessirlerin neredeyse tamamının bu rivâyete olumlu yaklaşımları da bu uyuşmadan kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın vermiş olduğu malumatla uyuşan ve genel prensiplere ters düşmeyen İsrâiliyat haberlerinin kabul edilebileceği hususu ise müfessir ve muhaddislerce genel kabul görmüş bir ilkedir.

Omuzlarına çok zorlu bir vazife yüklenen Hz. Mûsâ'nın bu durumunun Kur'an'da zikredilmiş olmasının altında Kur'an merkezli bazı mesajların olduğu da söylenebilir. Birçok âyette, zulüm gören, dışlanan, hakları gasp edilen ve ezilen dezavantajlı insanların hakkının savunulmasını en önemli ilkelerden biri olarak dikte eden ve bunu bir hayat felsefesi olarak müminlerin zihnine işlemeye çalışan Kur'an, Hz. Mûsâ'ya dair bu bilgileri verirken de birçok toplumda mevcut olan bir cahiliye ahlakına işaret etmektedir. Vahyin ahlakından nasiplenmemiş olan toplumlarda fakir, yoksul, güçsüz veya kimsesizler çoğu zaman hor görüldüğü gibi konuşma becerisine sahip olmayan, kekeleyen, meramını düzgün bir şekilde ifade edemeyen kimseler de aynı tavra muhatap olurlar. Zira ahlaki açıdan geri kalmış ilkel toplumlar, üstün fiziksel niteliklere sahip olmayan ve bazı kusurları olan bireyleri çoğu zaman dışlarlar. Bu tavır ilkeliliğin bir alametidir. Hâlbuki Kur'an, her zaman için üstünlüğün iman ve ahlakta yani Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle kuşanmakta, insanı insan yapan ulvi değerleri en üst seviyeye taşımakta olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre Allah, insanların hor gördükleri ve kıymet vermedikleri nice takva sahibi kimseye sahip çıkmakta, Abdullah b. Ümmi Mektûm, kocasını şikâyet eden kadın, iftiraya uğrayan Hz. Aişe vb. örneklerde olduğu gibi mazlumları savunmakta ve onları taltif etmektedir. Özünde "iyilik ve takva" olan ve bunu bir kavgayı ayırmada veya Medyen'deki çaresiz kızlara yardım etme gibi davranışlarla ortaya koyan Hz. Mûsâ da, peygamber seçilerek taltif edilmiş, cahiliye toplumunun çarpık algıları asla dikkate alınmamıştır. Mensup olduğu İsrâiloğulları gibi, dezavantajlı ve Kur'an'ın ifadesiyle "mustazaf, zayıf düşürülmüş, ezilmiş" kesimden olan ve üstüne

üstlük konuşmakta bile zorlanan biri, en büyük hakikati haykırmakla görevlendirilmiştir. Bu durum Allah'ın takdiri ve seçiminin her türlü beşeri değerlendirme ve yargıların fevkinde olduğunu göstermektedir.

Bazı müfessirlerin ifade ettiği gibi Hz. Mûsâ'nın çocukluk yıllarında konuşma zorluğu çekmesi, Firavun ve hanedanının onu küçümsemelerine ve akli melekeleri zayıf beceriksiz bir çocuk kabul edip kendileri için potansiyel bir tehdit olarak görmemelerine de neden olmuş olabilir. Allah da hiçbir değer vermedikleri ve basite aldıkları bu insanı, hiç ummadıkları bir şekilde o zalimlerin üzerine göndermiştir. Hz. Mûsâ'daki dil sorunu bize, peygamberlerin nihâyetinde beşer olduklarını, diğer insanlar gibi beşeri sorunlar yaşadıklarını, zerre kadar kusuru olmayan ve hiçbir menfi durum yaşamayan kişiler olmadıklarını göstermektedir. Önemli olan, onların asli vazifelerine engel olacak eksik ve kusurlardan beri olmalarıdır ki, Hz. Mûsâ'daki durum da onun zorlu görevini yerine getirmesine engel olmamış, Rabbi ona destek olarak korkularını gidermiştir, o da görevini hakkıyla ifa etmiştir. Görme özürlü olmak hakkı görmeye engel olmadığı gibi konuşma güçlüğü çekmek de hakkı söylemeye engel değildir. Hakikatin, bir âmânın gözünden görülmesi mümkün olduğu gibi dili tutuk bir kimsenin dilinden dökülmesi de mümkündür.

Kaynakça

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

Ahatlı, Erdinç. "Şakk-ı Sadr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/309-310. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Aktaş, M. Nurullah. *İçerik ve Bağlam Boyutuyla Kur'anî Dualar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîmi ve's-Seb'î'l-Mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415 h.

Antholz, Gökçe Özer. *Akıcı Konuşma Bozukluğu Olan Bireylerde Kekemelik Şiddeti ile Psikolojik Belirtiler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Hacettepe Ün. Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Arslan, Sedat. *H. Mûsâ ile İlgili Rivâyetlerin Tesbiti ve Değerlendirilmesi*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Atalay, Mehmet. *Kur'an'a Psikoloji ile Bakmak Hz. Yusuf ve Hz. Mûsâ Kıssaları Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Ay, Mahmut. *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak Hz. Musa Kıssası Örneği*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-Tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.

Beydâvî, Nâsiruddin Ebû Sa'îd Abdullah b. Amr b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997.

Bikaî, İbrâhim b. Amr b. Hasan. *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-'İslami, ts.

Birişik, Abdülhamit. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/199-202. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa. *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların

Değerlendirilmesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 765-785.

Büyük, Enes. “Tefsirlerde Hz. İbrâhim’le (a.s.) İlgili İsrâiliyyât Rivâyetlerinin Kullanım Amacı, Kaynağı ve Bilgi Değeri”. *Uluslararası Hz. İbrâhim ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. ed. Atilla Yargıcı-Mahmut Öztürk. 2/533-550. İstanbul: Nida Yayınları, 2019.

Cenkseven, Fulya. “Kekemelik Üzerine”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/6 (2000), 37-48.

Cerrahoğlu, İsmail. “Süddî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/17-18. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu’l-Kur’an*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi’l-‘Arabî, 1405/1984.

Çelik, Ömer. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: Kampanya Kitapları, 2015.

Dede, Mehmet Fatih. “İbâzî Tefsir Geleneğinde İsrailiyat Meselesi: İtfiyyiş Örneği”. *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017), 883-899.

Demir, Mahmut-Özafşar, M. Emin. “Vehb b. Münebbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/608-610. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Döner, Ertuğrul. “İsrâiliyyât Kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Eylül 2015), 1-39.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelüsî. *el-Bahru’l-Muhît*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420/1999.

Ebû Ubeyde, Ma’mer b. el-Müsennâ. *Mecâzü’l-Kur’an*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1381/1961.

Ebu’s-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-‘İmâdî. *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kur’ani’l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi’l-‘Arabî, ts.

Efendioğlu, Mehmet. “Saîd b. Cübeyr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

Ansiklopedisi. 35/552-554. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Heyet. *el-Mu'cemü'l-Vecîz*. Mısır: Mısır Arap Cumhuriyeti Yayınları, 1994.

Erdem, İlhan. "Konuşma Eğitimi Esnasında Karşılaşılan Konuşma Bozuklukları ve Bunları Düzeltme Yolları". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (Ocak 2013), 415-452.

Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Selam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/134-135. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriye, ts.

Gaon, Sa'adya, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-Arabiyye Tevrat (Tora) Tefsiri*. çev. Nuh Arslantaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Güngör, Ömer Faruk. *Kur'an-ı Kerim'de Hz. Mûsâ'nın Eğitimi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydâni. *Me'âricu't-Tefekkür ve Dekaiku't-Tedebbür*. 15 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2000.

Harman, Ömer Faruk (ed.). *Kur'an'da Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Harman, Ömer Faruk. "Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/207-213. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/195-199. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Hicâzî, Muhammed Mahmud. *Furkan Tefsiri*. çev. Mehmet Keskin. 6 Cilt. İstanbul: İlim Yayınları, ts.

<https://tulipandrose.net/hz-Mûsâ-kekeme-miydi/> Erişim 30.08.2020.

<https://www.youtube.com/watch?v=1Fj5fa8bvuy> Erişim 30.08.2020.

<https://www.youtube.com/watch?v=u6SyJd5MOVI> Erişim 30.08.2020.

İbiloğlu, Aslıhan Okan. "Kekemelik". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*

Dergisi 3/4 (2011), 704-727.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhakk b. Ğâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2001.

İbn Abbas, Abdullah. *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1992.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 13 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998.

İbn Ebî Zemenîn, Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr ed-Dimaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 8 Cilt. yy. Dâru Taybe, 1999.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed. *Lisânu'l-'Arab*. 55 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1422/2001.

İsfehânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib. *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.

'İzz b. Abdisselam. *Tefsîru'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.

Kandemir, M. Yaşar. "Ka'b el-Ahbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/1-3. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 101-151.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an Kıssalarına Psikolojik Yaklaşım*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin. *Mehâsinu't-Te'vîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995.

Kaya, Mesut. "Tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Bikai-Sehavi Polemiği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (Yaz 2013), 85-105.

Kesler, Muhammed Fatih. "Mücâhid b. Cebr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/442-443. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Kitab-ı Mukaddes. Erişim 06.10.2020. <https://incil.info>.

Kurtubî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-Mısriyye, 1964.

Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şürûk, 1412/1991.

Küçük, Ali. *Besâiru'l-Kur'an*. 17 Cilt. Konya: Adım Matbaacılık ve Ofset, 2016.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansur. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüketü ve'l-Uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.

Mertoğlu, Mehmet Suat. "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/28-29. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayani-Yusuf Karaca vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2002.

Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Mücâhid b. Cebr, el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.

Necati, Muhammed Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Oruç, Cemalettin. *Sa'lebî'nin el-Keşfü ve'l-Beyân Adlı Tefsirinde Hz. Mûsâ ile İlgili İsrâîlî Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Öztürk, Mahmut. "Tehlike Karşısında Peygamberlere Yardım Eden Şahısların Söz ve Tutumlarının Tahlili". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017), 862-882.

Râzî, Fahrudin Muhammed. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997.

Sem'ânî, Mansur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'an*. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Bahru'l-'Ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Süddî, Ebû Muhammed İsmail b. Abdirrahman. *Tefsîru's-Süddî el-Ke-bîr*. Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1993.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. 20 Cilt. yy. Metâbi'u Ahbâri'l-Yevm, 1997.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.

Şeyh Ulvân, Nimetullah b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Ğaybiyye*. 2 Cilt. Mısır: Dâru Rükâbi, 1999.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. 24 Cilt. yy. Müessetü'r-Risâle, 2000.

Tayyâr, Mûsâid b. Süleyman. "Tefsirde İsrailiyata Farklı Bir Yaklaşım". çev. Mesut Kaya. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Bahar 2013), 199-213.

Tora: Türkçe Çeviri ve Anlamlarıyla Tora ve Aftara. çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2004.

Uzun, Nihat. "Sahabenin Tefsirde İsrâiliyata Bakışı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Bahar 2015), 7-39.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vesît fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seriyy. *Me'âni'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsir ve Hadiste İsrailiyat*, çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakaiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009.

Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-Münir*. 30 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1418/1997.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2020): 183 - 226

Tasavvuf Literatüründe Kale Sembolü
Castle Symbol in Sûfism Literature

Osman Nuri Karadayı
Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf Anabilim Dalı
Assist. Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of
Sufism
Erzurum/Turkey

email: ottomannuri@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0253-907X>
DOI: 10.33718/tid.812006

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 17 Ekim 2020 / October 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Aralık 2020 / December
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2020 / December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Osman Nuri Karadayı, "Tasavvuf Literatüründe Kale Sembolü", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Güz 2020): 183 - 226

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Tasavvuf Literatüründe Kale Sembolü

Öz

Tasavvuf literatüründe, sûflerin yaşadıkları bazı mânevî tecrübeleri, idrak ettikleri aşkın hakikatleri ya da ifade etmede zorlandıkları hikmetleri semboller vasıtasıyla dile getirdikleri görülür. Bu yönüyle semboller, sûfler için açıklanması zor manaların ifade biçimidir. Sûflerin kullandıkları sembollerden biri olan kale, küçük kapısı, aşılmaz surları, sağlam burçları, sadık muhafızları, iç içe yükselen bölümleri gibi şekli özellikleri; düşmandan korunma yeri olma, güven ve emniyet sağlama, büyük savaşlara sahne olma gibi fonksiyonları ile sûflerin zihin dünyalarında geniş çağrışımlar yapmıştır. Ayrıca âyet ve hadislerde yer alan bazı anlatımlar kale sembolünün anlam ve kullanım alanlarını etkilemiştir. Çeşitli metinlerde nefis ve ruh mertebeleri, insanın nefis, kalp ve ruhtan müteşekkil tabiatı kale sembolü ile dile getirilmiştir. Böylece kale, gerek mensur gerekse manzum eserlerde insanı ve onun manevî terakkî serüvenini anlatan ortak bir sembol olmuştur. Bu çalışmada ortak sembollerin aynı veya en azından benzer manalar taşıdığı ilkesinden hareketle sûflerin kale sembolünün arkasına inşa ettikleri anlam dünyası, metinler arasındaki muhteva benzerliği ve çağrışımlar kullanılarak bütüncül bir bakış açısıyla irdelenecektir. Zira sembollerin anlamının bir yolu, bu anlam dünyasına ulaşmaktan geçmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Sûfi, Sembol, Metin Arkeolojisi, Kale, İnsan, Nefis, Kalp, Ruh.*

Castle Symbol in Sūfism Literature

Abstract

In Sūfi literature, it is seen that the Sūfis expressed some spiritual experiences they lived, the transcendental truths they perceived or the wisdoms they had difficulty in expressing through symbols. In this respect, the symbols are expressions of the meanings which defy description for Sūfis. The castle that is one of the symbols used by the Sūfis had taken wide connotations in the minds of the Sūfis with its formal features such as its small gate, insurmountable walls, rugged towers, loyal guards, and interwoven parts and also with its functions such as being a place of protection from the enemy, providing security and safety and being the scene of big battles. Moreover, some narrations in verses and hadiths have affected the meaning and usage areas of the castle symbol. In various texts, the levels of the desire and soul and the nature of human that composed by desire, heart and soul have expressed by the castle symbol. Thus the castle has become a common symbol of human and his spiritual advancement in both prosaic and poetical works. In this study, based on the principle that common symbols bear the same or at least the same meanings, the world of meaning built by the Sūfis behind the castle symbol will be examined from a holistic perspective by using the content similarities and associations between the texts. Because one way to understand the symbols is to reach this world of meaning.

Keywords: *Sūfism, Sūfi, Symbol, Textual Archeology, Castle, Human, Self, Heart, Soul.*

Giriş

Tasavvuf hâl ve makamlar sürecini esas alan bir ilimdir. Sûfîler, yaşadıkları bazı halleri ve tahavvül neticesinde edindikleri derûnî tecrübeleri kâl/söz ile de ifade etmek istediklerinde herkesin zihninde kolayca yer edebilecek nesnel objelerden seçtikleri sembolleri kullanmak sûretiyle *metaforik anlatım*¹ biçimine sıkça başvururlar. Kullanılan sembolik ifadenin gerek kendi iç dünyalarında gerekse muhatapta her hâlükârda ortak bir karşılığı vardır.

“İki yarım parçanın yani gösteren ile gösterilenin bir araya toplanması”² anlamına gelen sembol, bir düşünce, fikir veya nesnenin yerini tutan, duyularla hissedilen ve anlamı bilinen;³ daha genel bir ifadeyle bazı şeylerin bilinmesini sağlayan, görünür işaretler⁴ şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla sembol, bir hakîkatin yerine geçen duysal ve hayâlî bir nesne veya mevcut olmayan bir şeyi hayal edebilmek için kullandığımız doğrudan tecrübe edilebilen herhangi bir somut işaret⁵ olabilir.

Tasavvufi eserlerde erik, üzüm, ceviz gibi meyvalar; inci, mercan, yakut, gevher vb madenler; şarap, mey, bade vb içecekler; dükkân, şehir, ülke, köşk, saray gibi mekânlar vb sembolik dil unsuru olarak kullanılır. Bunların hiçbirisi tek başına kelime anlamları itibariyle tasavvuf literatüründe bir karşılığa sahip değildir. Ancak gerek kelime anlamları gerek sahip olduğu özellikleri gerekse çağrışımları itibariyle sembolik muhtevalı kullanımlarda sıklıkla yer alırlar. Dilin sihirli yapısı bazen sade bir kelimeyi aşkın hakikatlerin, derûnî tecrübelerin veya kapsamlı manaların anlaşılmasında anahtar ifade yapabilir. Kale de sûfîlerin kullandıkları sembollerden biridir.

Sûfîler sembolik dili kullanarak hem kendilerini daha rahat ifade ederler hem de muhatapın kavrama seviyesini yükseltmiş olurlar. Muhatap, sûfînin anlatmakta zorlandığı aşkın hikmeti, semboller vasıtasıyla

1 Geniş bilgi için bk. Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısırî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım* (Van: Ahenk Yayınları, 2005), 376.

2 Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 138.

3 Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 765.

4 Galib Atasağun, “Sembol ve Sembolizm”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 370.

5 Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 40.

zihin ya da gönül dünyasında şekillendirir ve özümser. Zira sembolik ifadeler okuyucuya, “soyut-mânevî hakikat basamaklarına ve muhtevaların eşiklerine yaklaşma imkânı sağlar” ve “düşüncenin hâkimiyet alanı dışında kalan gizli ve örtülü olan bir şeyi onun his ve idrak alanına indirir”.⁶ Bu bakımdan sûfinin sembolik dil kullanımı, muhatap açısından bir kolaylıktır. Sembolik dil kullanımı sûfi için ise zarûrettir. Çünkü mânâ dilini⁷ kullanan sûfiler can, gönül, aşk, sevgili, Allah gibi soyut mânâları, mânâ âlemine ait sırları, yaşanan hal ve zevkleri dile getirmekte sembollerini kullanmaktan başka bir yol bulamazlar.⁸ Bu durumda sembol, “açıklanamazın ifade biçimi”⁹ olur.

Aslında sembollerle ifadeyi tercih etmek oldukça tabii bir durumdur. Hemen her insan farkında olarak veya olmayarak bu dili kullanır. Sûfileri farklı kılan ise sembollerini bazen, bazı sırları ağıyârdan gizlemek için de kullanmalarıdır.¹⁰ Hücûrî'nin (ö. 465/1072) ifade ettiği gibi sûfiler, sembolik dil unsurlarını genel olarak iki maksatla kullanırlar: Mânâyı daha anlaşılır kılmak veya mânâyı gizlemek.¹¹ Mânânın anlaşılır olması istendiğinde sembollerin sahip olduğu şekli özelliklerden hareketle teşbih, temsil, mecâz, istiâre gibi anlatımlar tercih edilir. Muhatap, hakkında bilgi sahibi olduğu sembol vasıtasıyla mânâyı rahatlıkla kavrar. Mânânın gizlenmesi arzu edildiğinde ise çağrışım ve işaretlerden istifade edilir. Yûnus Emre'nin (ö. 720/1320) “Yûnus bir söz söylemiş hîç söze benzemez / Münâfıklar elinden örter ma'nî yüzünü”¹² ifadelerinden mânânın bilinçli olarak gizlenmek istendiğini anlayabiliriz. Böylelikle sûfiler bazen sadece ehli olana hitap etmeyi arzularlar.

Her ne maksatla kullanılırsa kullanılsın sembollerin temel fonksiyonu sûfiler ile muhatapı ortak bir alanda buluşturmasıdır. Tasavvufî me-

6 Atasagun, “Sembol ve Sembolizm”, 378-379.

7 Mevlânâ'da mânâ dili hakkında geniş bilgi için bk. Cengiz Gündoğdu, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde “Mânâ Dili”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 221-232.

8 İbrahim Emiroğlu, *Sûfi ve Dil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 157-178.

9 Sadık Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 56.

10 Bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 132-133.

11 Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 426-427.

12 Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı, Tenkitli Metin* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 430.

tinlerde sūflerle muhatabı bir arada buluşturan ifadeler “ortak sembol”, sembol vasıtasıyla dile getirilmek istenen mana ve hikmetleri de “ortak hakikat” olarak adlandırmak mümkündür. Bu makalede sūflerin kullandıkları ortak sembollerin yine ortak veya en azından benzer mânâları ifade edebileceği düşüncesinden hareket edilmektedir. Çünkü meselelere bakış açıları büyük oranda benzerlik gösteren sūflerin dile getirdikleri hususlar ve kullandıkları semboller, lafızlar muhtelif olsa da aynı mânâyı dile getiren anlatımlar olabilmektedir. Örneğin; kalp kalesi, gönül kalesi, dîl kalesi, din kalesi, tevhîd kalesi, vücûd kalesi, nefis kalesi gibi terkiplerde kale *ortak sembolü*, temelde *ortak hakikat* olarak çeşitli yönleriyle insanı sembolize etmektedir. Zaten sembol, kelime anlamında olduğu gibi *gösterenin gösterileni*, bir başka ifadeyle *somut işaretin soyut manayı* temsil etmesidir.

Ortak sembollerin arkasındaki ortak hakikati tespit edebilmek için V. R. Holbrook’un “metin arkeolojisi” adını verdiği yöntem yol gösterici olabilir. Bilgi arkeolojisi¹³ ile metinlerarasılık¹⁴ yöntemlerinin bir sentezi olarak ifade edebileceğimiz metin arkeolojisi, yapısalcı yaklaşımlara mukabil olarak metinler arasında etkileyen-etkilenen ilişkisinin daha ötesine geçerek muhteva itibariyle benzerlik ve çağrışımları kullanır, metinleri veya metinlerde yer alan ifade biçimlerini bazı özel sorulara cevap bulmak için organize eder. Bu yöntemle farklı kültürlerle ait metinler irdelebileceği gibi aynı kültür dairesinde ortaya çıkan metinler de ele alınabilir. Victoria Rowe Holbrook tarafından metin arkeolojisi yöntemi kullanılarak Platon’un *Şölen/Sempozyum* adlı eseri ile Şeyh Galip’in *Hüsn ü Aşk* adlı eseri arasında,¹⁵ yine *Mesnevi* ile *Hüsn ü Aşk* arasında mukaye-

13 Bilgi arkeolojisi (The Archaeology of Knowledge) Michel Foucault’ın geliştirdiği bir yöntemdir. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), 135; Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, Fransızca aslından çev. Veli Urhan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

14 Julia Kristeva’nın adını koyduğu metinlerarasılık iki ya da daha fazla metin arasındaki ortak birliktelik ilişkisi şeklinde tanımlanmaktadır. Her metnin doğrudan ya da dolaylı olarak diğer metin ya da metinlerle bağlantılı olduğu ilkesiyle hareket eden bu yöntem hakkında geniş bilgi için bk. Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans. Leon S. Roudiez (New York: The Museum of Modern Art, 1984). Ayrıca bk. Feyza Bulut, “‘Metinlerarasılık’ Kavramının Kuramsal Çerçevesi”, *Edebi Eleştiri Dergisi* 2 / 1 (Nisan 2018), 1-19.

15 Geniş bilgi için bk. Victoria Rowe Holbrook, “Hüsn ü Aşk’ın Arkeolojisi-I” *Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (Haziran 2017), 41-50.

seli çalışmalar yapılmıştır.¹⁶ Ahmet Ögke'nin har (eşek), avcı, öküz ve ayna metaforlarıyla ilgili hazırlanan çalışmaları¹⁷ ise aynı kültür dairesinde ve belli bir eser dâhilinde yapılmış çalışmalar olarak görülebilir. Biz bu çalışmamızda kale sembolünü belli bir sûfî ya da eser bağlamında değil aynı kültür dairesinde yer alan çeşitli metinlerdeki ortak işaret ve çağrışımlar itibarıyla ele alıp sembolün anlam dünyasına dair bütüncül bir bakış açısı oluşturmak istiyoruz. Bu sayede *ortak sembol* etrafında çeşitlenen kullanımlar irdelenerek anlatılmak istenen *ortak hakikate* dair bütüncül bir bakış ortaya çıkacaktır.

Tasavvuf literatüründe kale ile ilgili müstakil anlatımlar, hikâyeler ve bir de parça metinler bulunmaktadır. Müstakil anlatımlar genellikle konu bütünlüğüne sahiptir ve anlaşılması kolaydır. Hikâyeler, sembolik unsurlar üzerinden kurgulanmıştır ve şerhe muhtaçtır. Özellikle manzum eserlerde yer alan parça metinlerde ise konu bütünlüğü genellikle yoktur. Semboller, ihtiyaç duyuldukça kullanıldığından örneğin kale sembolü ile ilgili parça metinler oluşmaktadır. İşte bu parça metin ya da mısraların anlaşılmasında müstakil anlatımlar vasıtasıyla oluşturulacak bütüncül bakış açısı yol gösterebilir ve parça metinler bu bütün içerisinde değerlendirilebilir. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde kale sembolünün anlam alanları ile ilgili olarak öncelikle tasavvuf literatüründe tespit ettiğimiz müstakil metin örnekleri ve hikâyeler üzerinden bütüncül bir bakış açısı oluşturulacak, ardından bu bakış açısı parça metinler üzerinde uygulanacaktır. Kale ile ilgili bütün metinleri tespit etmek bu makalenin sınırlarını aşacağından, anlam boyutunu öne çıkararak örnek metinler üzerinden kale sembolünün anlam dünyasını tespit etmeye çalışacağız.

1. Tasavvufta Kale Sembolünün Oluşum Temelleri

Sembollerin oluşmasının arka planında tarihi süreç ve içinde bulu-

16 Victoria Rowe Holbrook, "Sûretler Kalesi: Mevlânâ ve Gâlib", çev. Murat AK, *İSTEM* 15 (Aralık 2010), 345-361.

17 Detaylı bilgi için bk. Ahmet Ögke, "Mevlana'nın Mesnevi'sinde "Har (Eşek)" Metaforu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 19-41; a.mlf., "Mevlana'nın Mesnevi'sinde Avcı Metaforu", *Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2007), 83-100; a.mlf., "Mevlana'nın Mesnevi'sinde "Öküz" Metaforu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2008), 9-22; a.mlf., "İbnü'l-Arabî'nin Fususu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı - 2: 2009), 75-89.

nulan kültür önemli bir yer tutar.¹⁸ Bu yüzden İslam kültür ve medeniyeti içerisinde teşekkül eden tasavvuf ilmine ait sembollerin temellerini öncelikle âyet ve hadislerde aramak gerekir. Kale sembolünün ortaya çıkmasında, âyet ve hadislerde yer alan ilgili anlatımların; tasavvufî anlam boyutuna sahip olmasında ise tasavvuf düşüncesi ve kültürünün etkisi vardır. Bu etkiyi ortaya koyabilmek için öncelikle âyet ve hadislerde yer alan kale ile ilgili kullanımları tespit etmek, ardından da sûfilerin bu naslara paralel olarak geliştirdikleri hususî yorumları ele almak gerekmektedir.

Arapça bir kelime olan kale (kal'a: قلعة) Türkçe'de "düşmanın gelmesi beklenen yollar üzerinde, askerî önem taşıyan şehirlerde, geçit ve dar boğazlarda güvenliği sağlamak için yapılan kalın duvarlı, burçlu, mazgallı yapı"¹⁹ şeklinde tarif edilir. Bir kentin ya da önemli bir yerin korunması için taştan yapılmış, yüksek duvarları ve kulesi, çevresinde hendekler ile çeşitli engeller bulunan küçük kalelere *iç kale*; kale koruması dışında kalan bölümlerine de *varoş* denilmektedir.²⁰ Varoşla iç kale arasında kalan bölüme de *şehir* denir. Kalenin sınırları aslında içkale duvarları ile değil şehir surları ile başlar. Bir genelleme yapacak olursak tasavvufî metinlerde kale, insanı sembolize edecek şekilde kullanılmaktadır. Nefs ve ruhtan müteşekkil olan insanda *içkale* ruhun/akılın sarayını, *şehir* ruhun hâkimiyetinde olan bölgeyi, *varoş* ise nefis ve şeytânın hâkimiyetindeki alanı sembolize etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de kal'a (قلعة) lafzı geçmez, kale anlamında çoğul kalıplarıyla *husûn* (حصون), *burûc* (بروج), *sayâsî* (صياحي), *kurâ* (قُرَى) ve *mehârîb* (محاريب) lafızları kullanılır. Doğrudan kaleden bahseden âyetlerde cinlerin Hz. Süleyman'a dilediği şekilde sağlam kaleler (محاريب) yaptığı (Sebe 34/13); Ehl-i kitaptan inkâr edenlerin sağlam kalelerinin, onları Allah'ın azabından koruyacağını düşündükleri ancak kalelerin (حصون) onları koruyamadığı, Allah'ın azabının onları hiç ummadıkları yerden yakaladığı (el-Haşr 59/2); inkâr edenlerin kalpleri dağınık olmalarından dolayı Müslümanlarla ancak sağlam kalelerle (قُرَى مُحَصَّنَةً) mücadele edebilecekleri (el-Haşr, 59/14); sağlam burçların (بُرُوجٌ مُشَيَّدَةٌ) dahi ölümü engelleyemeye-

18 Atasagun, "Sembol ve Sembolizm", 375-376.

19 Komisyon, *Türkçe Sözlük*, "Kale" (Ankara: TDK Yayınları, 1988), 2/1166.

20 A. Timur Bilgiç, *Tarih Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2012), 193, 413.

ceği (en-Nisâ 4/78); Ehl-i kitaptan olup mürşiklere yardım edenlerin, kalelerinden (صَيَاصِيهِمْ) indirilerek esir alındığı dile getirilir. (el-Ahzâb 33/26)

Kale ile ilgili hadislerle baktığımızda bir hadîs-i kudsîde “Lâilâhe ilallah benim **kalem**dir, kim ona sığınırsa azabımdan kurtulur”²¹ buyrulur. Başka bir hadîs-i şerifte “Oruç kalkandır, mü’minleri ateşten (cehennemden) koruyan bir **kale**dir.”²² buyrulur. Yine bazı hadislerde mescitler, şeytândan korunulan **kale**ler olarak görülmüş,²³ Allah’ı anan kişinin durumu, peşine hızlıca takılan bir düşmandan kaçarak korunaklı bir kaleye sığınıp ondan korunmasına benzetilmiş,²⁴ dünya mü’minin zindanı, kâfirin cenneti olarak vafedilmiştir.²⁵

İlgili âyetler bir bütün halinde değerlendirildiğinde, kalelerin bir yönüyle sağlam ve güvenli yer oluşuna; bir yönüyle ise içindekileri Allah’ın (cc) azabından koruyamayacağına vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, âyetlerde kalelerin yapılması ve yıkılması (fethedilmesi) çağrışımının öne çıktığını söyleyebiliriz. Bazı sûfler, bu çağrışımlardan ilham alarak gerek elde edilmesi arzulanan erdemleri gerekse yok edilmesi gereken vasıfları ifade etmede kale sembolünü kullanırlar. Bu hususta biri ilk dönemlere diğeri son dönemlere ait iki örnekle iktifa ediyoruz.

İlk dönem sûflerinden Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) “*Ey iman edenler! Hep birden silme/barışa girin. Sakın şeytânın peşinden gitmeyin; çünkü o, apaçık düşmanınızdır.*” (el-Bakara 2/208) âyetindeki *silmi* kale sembolüyle tefsir eder. *Silmi*, sulh ortamı olarak açıklayan Tirmizî’ye göre insan hayatında iki kale vardır: Helal kalesi ve haram kalesi. Haram kalesini

21 İbn Asâkir, *Mu’cemu’s-ş-şuyûh*, 2/680; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 48/367; Suyûtî, *el-Fet-hu’l-kebîr*, 2/65. (Hadis No: 5807); Muttakî el-Hindî, *Kenzu’l-’ummâl*, 1/54. (Hadis No: 168); Munâvî, *Feydu’l-Kadîr* 4/489, (Hadis No: 6047). Bazı hadisçiler bu hadisi isnadı zayıf olarak, bazıları da merdud hadis olarak değerlendirmişlerdir. Hadisin tahriri için bk. Zebîdî, *Tahrîcu ehâdîsi İhyâ’i ‘ulûmi’-d-dîn*, 1/371.

22 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/402. Gazzâlî oruç bahsini bu bakış açısıyla ele alır. Detaylı bilgi için bk. Gazzâlî, *İhyâ’u ulûmi’-d-dîn* (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, t.y.), 1/230.

23 Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühed*, 298; İbn Ebi Şeybe, *el-Müsannef*, 12/227.

24 Tirmizî, “Emsâl” 3, “Edeb” 78; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/130. İbnü’l-Cezerî, bu hadîsten ilham alarak eser yazmıştır. Bk. İbnü’l-Cezerî, *Uddetu’l-hisni’l-hasîn min kelâmi seyidi’l-mürselîn* (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1981).

25 Müslim, *Müsned*, 4/2272, (Hadis No: 2956); Tirmizî, *Sünen*, 4/140 (Hadis No: 2324). Hadisin bir başka rivâyeti şu şekildedir: “Dünya mü’minin zindanıdır; kabir onun kalesi, cennet ise evidir. Dünya kâfirin cennetidir; kabir zindanı, cehennem ise evidir.” Beyhakî, *Kitâbu’z-zühdi’l-kebîr*, 188, 288.

yıkarak, helal kalesini sağlamlaştırmak gerekir. İnsanlığın atası olan Hz. Âdem ve şeytân, helal ve haramlar karşısında muhayyer bırakılmış; Hz. Âdem helalleri, şeytân ise haramları tercih etmiştir. Âyette Âdemoğluna babalarının kalesinde olmaları, şeytânın peşinden gitmemeleri tavsiye edilmektedir. Nefs şeytânın yolunda olup haramları talep ettiği için o da şeytân ordusundan sayılır. Şeytân ve nefsten gelecek saldırılara karşı *silm/sulh* korunaklı bir kaledir. Bu kaleye girenlere “*Gerçek şu ki o şeytânın, iman etmiş olanlar ve rablerine dayanıp güvenenler üzerinde bir hâkimiyeti olamaz.*”(en-Nahl 16/99) âyetinde ifade edildiği gibi şeytân hükmedemez. Buna göre *silm* kale, *tevekkül* ise güvenli bir barınaktır.²⁶ Diğer örnek ise Niyâzi-i Mısırî’ye (ö. 1105/1694) aittir. Kur’ân-ı Kerîm’de bir kısım ülkeler fethetmesi ve bozguncu toplulukları (ye’cûc ve me’cûc) engellemek için sağlam surlar (kaleler) yapması itibarıyla Zülkarneyn kıssasından bahsedilir. Mısırî, Zülkarneyn ile ilgili âyetleri (el-Kehf 18/83-97) şöyle tefsir eder:

“Zülkarneyn’in dünyada gezip şehirler fethetmesi, hazineler zapt etmesi, inanmayanları öldürmesi ve esir alması, inananlara izzet ve ikramda bulunması keyfiyeti, sülûk ehlinin enfüste **nefis kale**lerini fethetmek, bilgi hazinelerini toplamak, nefis-i emmâreyi ve onun kuvvetlerini, adetlerini, bayağı huylarını öldürmek, şer’e muvafık adetlerini bırakmak sûretiyle yapmış oldukları mânevî seyirlerine mutabıktır. Mesela İskender’in önce garp tarafına gitmesi, sülûk ehlinin, önce bedeni şer’î amellerin tashihine gitmelerine misaldir. (Çünkü beden, ruh güneşinin garbı, battığı yerdir). Ta ki vücûtta şer’a muhalif bir uzuv kalmasın. Şark tarafına gitmesi, sülûk ehlinin, nefislerinde Allah (cc) ve Rasulü’nün (sav) ahlâkına muhalif bir huy, alçak bir sıfat kalmaması için güç riyâzetler yaparak ahlâklarını düzeltme cihetine gitmelerine misaldir. Bu sûretle nefis temizlenmiş olur.”²⁷

Hadislerdeki anlatımlardan da ilham alan sûfiler takva, vera,²⁸

26 Hakîm et-Tirmizî, *Gavrü'l-umûr*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyih, Ahmed Abduh Avd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2002/1422), 45-46.

27 Niyazi Muhammed Mısri, *İrfan Sofraları (Mewâidu'l-irfan)*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 135.

28 İbnü'l-Cevzî, *Sifetu's-safve*, nşr. Ahmed b. Alî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1421/2000), 2/389.

velâyet,²⁹ cem,³⁰ zikir, istiaze, abdest almak,³¹ oruç tutmak, nikâh kıymak, salavat getirmek,³² gûnahtan sakınmak,³³ az konuşmak³⁴ gibi salih amel-leri³⁵ işlerken kale ile ilgili sembolik anlatımlara başvururlar. Gazzâlî'nin pek çok ifadesi "Lâ ilâhe illallah, benim kalemdir, her kim benim kaleme girerse, azabımdan emin olur." hadîs-i kudsîsi ekseninde ve onun şerhi mahiyetindedir. Örneğin el-Mü'min ismini şerh ederken, el-Mü'min (Allah) ile mü'min (kul) arasındaki ilişkiyi kale sembolü ile anlatır. Ona göre el-Mü'min ismi, bütün emniyet ve emânın Allah'a ait olduğunu ifade eder. Kul ise zayıf yaratılmıştır; açlık, susuzluk ve hastalıkla yüz yüzedir. Hastalıklarını doktorlar iyileştirse bile âhiret korkusu vardır. Kul bütün korkularından ancak "Lâ ilâhe illallah" diyerek kurtulabilir. Gazzâlî bu durumu temsilî bir anlatımla şöyle tasvir eder: Düşünelim ki bir insan etrafı düşün- man tarafından çevrilmiş, takatı kesilmiş bir haldedir ve hareket edeme- mektedir. Hareket etse bile, kendisini koruyacak silâhı yoktur. Silâhı olsa bile, düşman çok olduğundan tek başına üstesinden gelemiyor. Kendini koruyan insanlar da var ama mutlaka hep beraber sığınacak bir kaleleri olması gerekiyor. Tam o sırada biri yetişiyor; ona silâh, asker veriyor. Üste- lik onu ve askerlerini muhafaza edecek bir de kocaman kale yapıyor. Ona emniyet ve emân nimetini tattırıyor. İşte bu zât, el-Mü'min olan Allah'tır. Kul ise "Lâ ilâhe illallah, benim kalemdir." hadîs-i şerîfnde ifade edildiği gibi kelime-i tevhîd ile iman kalesinde emniyet içerisindedir. Mü'min vas- fını tam olarak elde edebilmesi için, yanında bulunan herkesi şerrinden emin kılmalıdır. Hiç kimseye zarar vermemeli, gerek kendisi gerekse dini

29 Hakîm Tirmizî ve Abdulkadir Geylani velâyeti 10 bölümden oluşan bir kale tasviriyle anlatır. Geniş bilgi için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ'*, nşr. Abdolvâris Muham- med Alî (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1420/1990), 25, 49; Abdulkâdir Geylânî, *el-Gunye li tâlibi tarîki'l-Hak azze ve celle*, nşr. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrût: y.y., 1417/1997), 2/274.

30 Herevî, *Menâzilu's-sâirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 111.

31 Gazzâlî, *Bidâyetü'l-hidâye* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1413/1993), 44; Gazzâlî, *İh- yâ'u ulûmi'd-dîn*, 1/153.

32 İbnu'l-Cevzî, *Bustânu'l-vâ'izîn ve riyâdu's-sâmi'în*, nşr. Emînu'l-Behîrî (Beyrut: Mues- sesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1419/1998), 1/281, 286.

33 Muhâsibî, *Mu'âtabatu'n-nefs*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ' (Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, t.y.), 94; Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, 4/419.

34 Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tenbîhu'l-ğâfilîn bi-ehâdîsi seyyidi'l-enbiyâ'i ve'l-murselîn*, nşr. Yûsûf Ali Bedrî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1421/2000), 217.

35 Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlu'n-neş'eteyn ve Tahsîli's-sa'âdeteyn* (Beyrut: Dâru Mektebe- ti'l-Hayât, t.y.), 96.

hakkında korkusu olanların endişelerini gidermelidir. “Allah ve âhiret gününe iman eden, komşusunu kendi kötülüklerinden emin kılsın.”³⁶ hadîs-i şerîfi de bu hususa işâret eder.³⁷

Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1165-66) “Lâilâhe illallah benim kalemdir, kim ona sığınırsa azabımdan kurtulur” hadîsini “Her kim ki ihlaslı bir şekilde lâilâhe illallah derse cennete girer”³⁸ hadîsi ile birlikte değerlendirebilir ve şöyle izah eder: Kişi kelime-i tevhîdi ihlasla söyler ve emirleri yerine getirme-nehiylerden kaçınma gibi gereklerini de bir elbise gibi giyinirse onu bu halde gören şeytân düşmanı ondan çekinir ve kaçır. Kul böylece şeytânın fitnesinden kurtulur. Bununla birlikte bismillah zikrini³⁹ de çoğaltmak faydalı olacaktır. Ayrıca şeytânla mücadele edebilmek için dünyalıklara tamahı terk etmek en iyi yardımcıdır. Zira dünya ve içindekiler şeytânın malı, askeri ve tayfasıdır.⁴⁰

Tasavvuf literatüründe zikir, ilgili hadîs-i şerifteki anlatıma benzer bir şekilde düşman saldırısına uğrayan bir topluluğun, kalelerine girip kapıları kapatmaları ve böylece kendilerini düşmandan korumalarına benzetilir. Aynı zamanda zikir, Allah’ın kulunu anmasına vesile olması dolayısıyla en büyük kale olarak görülür.⁴¹ İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) bu hadisteki teşbihe benzer bir şekilde insanı, dört tarafı düşmanla çevrilmiş ve Allah’ın isimlerini zikretmek sûretiyle düşmandan korunan kale tasviri ile anlatır. Ona göre Allah, Âdem’i yarattığında kalbine *ma’rifet*, *akıl*, *iman* ve *yakîn* koymuştur. Bununla beraber *iblis*, *nefs*, *hevâ* ve *dünya* dörtlüsünü de insana düşman belirlemiştir. İblis âyette de ifade edildiği gibi insana dört taraftan (el-A’râf 7/17) saldıracaktır. Allah Teâla Âdemoğlunun bu dört zayıf yönünü güçlendirmesi için ona *Evvel*, *Âhir*, *Zâhir* ve *Bâtın* isimlerini öğretmiş, ondan bu isimlerle Rabbine sığınmasını istemiştir. Böylece Allah *Evvel* ismiyle kulu ön tarafından koruyup ma’rifetini; *Âhir* ismiyle arka tarafından koruyup aklını; *Zâhir* ismiyle sağ tarafından koruyup imanını; *Bâtın* ismiyle de sol tarafından koruyup yakînini muhafaza edecektir.

36 Müslim, “İman” 74.

37 Gazzâlî, *el-Maksadu’l-esnâ fi Şerh-i esmâi’l-hüsnâ*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Kahire: Mektebetü’l-Kur’an, 1984), 67-69.

38 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/103.

39 Abdulkadir Geylânî istiâzenin önemini anlatırken de kale sembolünü kullanır. Bk. Abdulkadir Geylânî, *el-Gunye*, 1/198, 200.

40 Abdulkadir Geylânî, *el-Gunye*, 1/201.

41 Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihu’l-ğâfilîn*, 396.

Üst taraf Hakk'ın nazargâhı olması, alt taraf ise secde mahalli olması dola-
yısıyla şeytân düşmanı buralardan saldıramayacaktır.⁴²

Bazı sûfler nefis terbiyesi açısından oruç ibadeti ile nikâh arasında yakınlıklar görmüş ve her ikisini de kalenin korunaklı yer çağrışımıyla anlatmışlardır. Gazzâlî'ye göre oruç ibadeti, Allah'ın veli kullarını şeytânın şerrinden koruyup kendi emniyeti altına aldığı;⁴³ nikâh ise Allah'ın düşmanlarının giremediği bir kale gibidir.⁴⁴ Zira kul oruç ibadetiyle nefsin bir kısım arzu ve isteklerinden uzak durmakta, böylece nefis ve şeytânın saldırılarından korunmaktadır. Ayrıca bu bakış açısının oluşmasında ramazan ayında şeytânların zincire vurulduğu inancının da etkisi vardır.

Dünyaya karşı tavır almalarıyla öne çıkan sûfler, dünya telakkilerini ilgili hadisten de ilham alarak yıkılıp fethedilmesi gereken kale tasvi-riyle dile getirirler. Onlara göre dünya, görünüşü itibarıyla ihtişamlı fakat gerçekte çürük ve güvenilir bir kale gibidir. İnsanoğlu onun gururu ile süslenir, süsü ile gururlanır. Bu yüzden de çirkin ve aldatıcı yüzünü bir türlü göremez. Hakîm Tirmizî kalelerin, ihtişamıyla insana güven ve emniyet hissi vermesinin kişiyi “sebepleri emniyet unsuru görme” hatasına sürüklediğini söyler. Kul gaflete düşerek emniyeti, sağlam yapılardan bilir. Hâlbuki rızkı ve şifayı veren Allah olduğu gibi emniyeti veren de Allah'tır. Sebeplere değil sebepleri yaratana sığınmadıkça huzur temin edilemez.⁴⁵ Dünyayı kalıcı bir kale gibi görenlerin örneği Şeddâd'dır. İnsanları emrinde zorla çalıştırarak altın, gümüş, zeberced, yakut ve incilerle döşenmiş kale yaptırmış fakat içine girmeden Allah onu ve halkını helak etmiştir. İbrâhim b. Edhem insanın dünyayı kale gibi görüp aldanişını *muhabbetullah* perspektifiyle şöyle anlatır: “Sevgilinin buğzettiği şeyi sevmek sevginin işareti olamaz. Mevlamız dünyayı zemmetti, biz methettik; o dünyaya buğzetti, biz sevdik; o dünyadan yüz çevirmemizi (zühd) istedi, biz dünyayı tercih edip ona rağbet ettik. Allah bize dünyanın fani olduğunu bildirdi, biz

42 İbnu'l-Cevzî, *Bustânu'l-vâ'izîn*, 1/12, 24-25.

43 Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, 1/230. Orucun kale olmasıyla ilgili benzer bir anlatım İbnü'l-Cevzi'de de bulunmaktadır. İbnü'l-Cevzi orucu ateşten/cehennemden korkanların sığınması gereken bir kale olarak anlatır. Bk. İbnu'l-Cevzî, *Bustânu'l-vâ'izîn*, 1/229.

44 Nefis ve şeytân ile mücadelenin özellikle nefsanî arzular alanında gerçekleştiği dik-kate alındığında nikâh büyük bir korunma olmakta, bu sebeple de dinin yarısı olarak görülmektedir. Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, 2/21-27.

45 Hakîm et-Tirmizî, *Edebu'n-nefs*, 87.

ise onu **sağlam kale** olarak gördük.”⁴⁶

Ebü'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983) “*Dünya mü’minin zindanı, kâfirin cennetidir*” hadisini şöyle şerh eder: Kul dünya nimetleri ile Allah’ın cennette kendisine vereceği nimetleri mukayese ederek dünya nimetlerini cennet nimetleri karşısında adeta bir hiç olarak görür. İman ve ibadetleriyle ölüme hazır olduğunda, ona, cennet nimetleri gösterilir. Gördüğü cennet nimetlerine ulaşmak arzusuyla dünyayı zindan gibi görür. Kâfir ise dünyayı cennet gibi görür ve öyle yaşar. Sonunda kendisine varacağı yer olan cehennem gösterilince ahireti zindan olur.⁴⁷ Gazzâlî (ö. 505/1111) kâfirler için ölümün saraylardan kabirlere, dünya hayatının aydınlığından mezarların karanlığına, yiyecek ve içecekleri bol bol tüketmekten ağızlarına toprak dolmaya, insanlarla sosyal ilişkiler kurmaktan yalnızlığa sürüklenmek olduğunu ve bu yüzden kabrin onlar için zindan olduğunu ifade eder. Mü’minler için ise ölüm, fani olandan geçiş ve Allah’a kavuşma olduğundan adeta sığınılan bir kaledir.⁴⁸

Hülasa edecek olursak tasavvufî metinlerde karşımıza çıkan kale sembolünün, bazı âyet ve hadîslerde yer alan çağrışımlar ekseninde kullanıldığı görülür. Âyetlerdeki kale ile ilgili kullanımlar ve ortaya çıkan çağrışımlar; hadîs-i şeriflerde kelime-i tevhîdin kaleye benzetilmesi, ibadetlerin imanı koruyan bir kale olarak ifade edilmesi ve ibadethanelerin şeytândan korunulan mekânlar olarak görülmesi ilk dönemlerden itibaren kalenin sembolik bir unsur olarak kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Anlaşılan odur ki kale sembolü, cihadı esas kabul eden İslam kültür ve medeniyeti içerisinde oluşmuş, sûfilerin nefisle mücâhedeyi ilke edinen özel yorumlarıyla gelişmiştir. Şimdi sûfilerin kale sembolüyle dile getirdikleri husûsî anlamlara geçebiliriz.

2. Kale Sembolünün Tasavvufî Anlam Dünyası

2.1. İnsana Dair Müstakil Kale Tasvirleri: İçimizdeki Savaş

İnsanla ilgili tasavvufî anlatımların önemli bir kısmında kale ve savaş motifleri yer alır. Allah’ın yeryüzündeki halifesi olarak yaratılan insan, ezeli düşmanı olan şeytân ve onun yardımcısı nefisle mücadele etmek durumundadır. Sûfilerin nazarında en büyük savaş nefis ve şeytânla her daim

46 Beyhakî, *Kitâbu’z-zühd*, 138.

47 Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-ğâfilîn*, 241.

48 Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, 4/448.

yürütülen mücâhededir. Bu noktadan bakınca nefis ve ruhtan müteşekkil olan insan, yine nefisle ruhun mücadelesine sahne olmaktadır. Bu savaşta ruh genellikle kalp sarayında bir sultan, şeytân ezeli düşman, nefis ise düşmanla işbirliği yapan içerdeki sahtekâr olarak tavsif edilir. Şeytân, nefsi de kullanarak ruhun sarayını ele geçirmeye çalışmaktadır. Bunun için surlardaki gediklerden içeri sızmanın veya kale kapılarındaki muhafızların gaflet anını yakalamanın peşindedir. Sûflerin bu tür anlatımlarla kaleye ait özelliklerden hareket ederek insanın hakikatine dair tasavvurlarını dile getirdikleri anlaşılmaktadır. Yapılan tasvirlerde insan, bazen beden/vücûd bazen kalp/ruh itibarıyla ele alınır. Çeşitli yönleriyle insanı anlatan kale tasvirlerinden bazılarını metin yapısını kısmen koruyarak şöyle sıralayabiliriz.

Kale sembolünün tasavvufî anlam dünyasına sahip olmasında önemli bir yeri olan Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) kalp kalesindeki düzene tasavvufî kavramlar üzerinden kişileştirme yaparak tasvir eder. Ona göre nefis ile her daim mücadele eden kalp kalesinde *akıl* padişah, *ilm* ve *hilm* ise onun iki veziridir. *Yakîn*, ordu komutanı; *vakâr* ve *sekine* iki askerî komutan; *hayâ*, sır eri; *sabır*, ikna eri; *iffet*, *vakar*, *takva* ve *vera'* hazine görevlileri; *tefekür* ve *tezekkür*, saldırı/hücum erleri; *bağışlama* ve *iyilik*, barış elçileri; *sıdk*, kâdı; *cömertlik*, *yüce gönüllü olmak*, *eli açıklık* ve *ikram* erzak erleri; *hamd*, *zikir*, *sena* ve *şükür* yardımcı erler; *heybet*, *kudret*, *kibr*, *azamet*, *övgü* ve *izzet* muharebe erleri; *tevazu*, *huşu'* ve *hudu'* (*itaat*) yaya erler; *doğruluk*, *ihlas*, *niyet*, *azim* ve *kararlılık* meydan savaşı erleri; *vefa*, mutemed; *adalat*, gardiyan; *ihsan*, sancak taşıyan er; *şevk*, mirlivâ (tuğgeneral); *hikmet*, bilge; *ibadet*, hizmet; *kanaat* ve *rıza* kale içindeki işlerin yöneticisi; *tevekkül*, kalenin müdürü; *zafer*, okçu kuvvet eri; *havf* ve *reca*, şükredici erler; *atılganlık* ve *susmak/sessiz olmak* gözlem erleri; *emir* ve *nehy*, sözleşme ve ahit; *ilham* en büyük komutanın elçisi; *murakabe*, haber eri; *ferah*, *sürûr*, *rahatlama*, *oyun* ve *ibret*, casuslar; *zühd* ve *vera'* muhasebeciler; *tevbe* ise kale girişidir.⁴⁹

Râgıb el-İsfahânî (ö. 420/1030) insanı beden özellikleri bakımından şehir tasviri ile anlatır. Bir şehirde sağlam ve birbirine bağlı binalar, güçlü surlar, planlanmış cadde ve mahalleler, imar edilmiş dükkânlar, yapılmış yollar, akan nehir ve pınarlar, işleyen çarşı ve pazarlar, üretim yapan sanayiler bulunur. Bu şehre işleri çekip çevirmek üzere bir sultan/

49 Hakîm et-Tirmizî, *Gavri'l-umûr*, 42-45.

melik atanmıştır ve sultanın veziri, posta teşkilatı, habercisi, hazinedârı, tercümanı ve kâtibi vardır. Bu şehirde hem iyiler hem de şerliler yaşar. Kale sembolizminde şehir, iç kale ile varoş arasında yer alan ve kaledeki sultanın hâkimiyetinde bulunan bölgeyi ifade eder. Bunun insandaki karşılığı vücuttur. Dolayısıyla şehir daha ziyade beden/vücut olarak tasavvur edilir. Vücûd(un) şehri veya vücûd ülkesi gibi tabirlerle bu mana kastedilir. İsfahânî yaptığı şehir tasvirinin insandaki karşılığını şöyle izah eder: *Şehir* insan vücududur. *Padişah* akıldır ve sarayı kalptir. *Vezir* düşünme kabiliyeti; *posta teşkilatı*, hayal gücü; *haberciler*, hisler (beş duyu organı); *hazinedar*, hafıza; *tercüman*, konuşma kuvvesi; *kâtip*, yazma kuvvesidir. *İşçiler* ise iştah, sindirim, boşaltım, uyuma, beslenme ve hayal kuvveleridir. Şehrin sakinleri ise hayırlı ve şerli kişiler yani güzel ahlak ve kötü ahlaktır. “*Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytânlarını düşman kıldık.*” (el-En’âm 6/112) âyetinde işaret edildiği gibi her insanda akla düşmanlık eden hevâ, şehvet ve hased gibi kötü kuvveler vardır. Şehrin bu şerlileri şehirde fesat çıkarmaktan ve hayırlılara düşmanlık etmekten geri durmazlar. Sultan insanları şâyet Allah’ın siyaseti ile yönetirse Allah’ın yeryüzündeki halifesi olur.⁵⁰

Gazzâlî (ö. 505/1111) kalbi kaleye benzetir, şeytânı ise kalp kalesine girip onu istilâ etmek ve kendi egemenliği altına almak isteyen düşman olarak tasvir eder. Ona göre bu durumda yapılması gereken şey, kalenin kapılarını iyice kapatmak ve her bir kapının arkasında güçlü ve uyanık muhafızlar bulunduraktır. Ancak bundan önce kalenin nerelerinde kapı, menfez ve zayıf noktaları bulunduğunu iyice tespit etmelidir. Çünkü bir tek kapı veya menfezin gözden kaçırılması, bütün savunmanın boşa gitmesine ve düşmanın oradan girip kaleyi istilâ etmesine sebep olabilir. Şeytânın kalp kalesine girmesini sağlayan kapılar ise insanın kötü huyları ve duygularıdır. Gazzâlî bu huyları *gadap*, *şehvet*, *hased*, *hırs*, *tama’*, *dünyalık sevgisi*, *cimrilik*, *acelecilik*, *sû’izan*, *taassup* ve *kin* vb. şeklinde sıralar ve

50 İsfahânî’nin aktardığı bir başka anlatıma göre insan bir yolcudur. Yolculuğun başlangıcı anne karnı, sonu ise ahirettir. Mesafesi yaşam müddeti, durakları seneler, fersahı aylar, milleri günler, adımları nefeslerdir. İnsan bu yolculuğu bineğiyle sürdürür. Yol karanlık olduğunda orayı zalim şer güçleri istila eder. Bu yüzden Allah kullarını korunmak için aklı binek, Kur’an’ı nur, ibadetleri ise kale olarak sunmuştur. Dolayısıyla nefis ve şeytânın şerrinden korunmak isteyen ibadetlere sığınmalıdır. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî’a ilâ mekârimi’s-şerî’a*, nşr. Ebu'l-Yezîd Ebü Zeyd el-Acemî (Kahire: Dâru es-Selâm, 1428/2007), 70.

detaylı açıklamalar yapar.⁵¹ Örneğin gadap aklın gafil avlanmasına sebep olur. Çünkü öfke anında akıl güçsüz kalır ve akıl askeri zayıfladığında şeytân ordusu saldırıya geçer. İnsan öfkelendiğinde şeytân onunla çocuğun topla oynaması gibi oynar. Yine hased ve hırs insanın hakikati görmesini engeller ve şeytân bu durumdan istifade eder. Fazla yemek şehveti güçlendirir, şehvet ise şeytânın silahıdır. Dünya ve mal sevgisi bir hastalık gibi kalbe yerleşir ve onu zayıf düşürür. Cimrilik, insanı infaktan alıkoyduğu için; taassup ve kin tutmak kusur aramaya sevkettiği için; cehalet, şüpheye düşürdüğü için vs bir taraftan kalbi zayıflatırken diğer taraftan şeytâna güç kazandırır. Buna karşılık *halvet*, *susmak*, *gece ibadeti* ve *açlık* ise seyr u sülûk hayatındaki engelleri kaldıran ve kalbi güçlendiren amellerdir.⁵²

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Telbîsü İblîs* adlı eserinde kalbi ve vücûd ülkesini şeytân açısından tasvir eder. Kendisi her ne kadar sûfi olarak bilinmese de eserlerinde tasavvufî konularda yorumlarda bununan İbnü'l-Cevzî'nin bu tasvirini konumuz açısından önemli gördüğümüz için çalışmamıza dâhil ediyoruz. Ona göre kalp, surlarında kapı ve delikleri bulunan bir kaleye benzer. Bu kalede *akıl* iskân etmekte, *melekler* ise oraya gidip gelmektedir. Kalenin kenar mahallesinde ise *hevâ/nefs* ikamet etmekte, *şeytân* da buraya engelsiz girebilmektedir. Kale halkı ile kenar mahalle arasında sürekli bir savaş cereyan etmektedir. Şeytân bu savaşta kale muhafızlarının gaflet anını bekleyen, fırsat bulduğunda surlardaki kapı ve deliklerden içeri sızmayı planlayan bir düşman kuvveti konumundadır. Bu durumda muhafızların kapı ve delikleri bir an bile terk etmemeleri ve gaflete düşmemeleri gerekmektedir. Kalp kalesi, zikir nuruyla ve iman ışığıyla aydınlanmaktadır. Ayrıca kalede her gelip geçeni gösteren bir ayna bulunmaktadır. Şeytân ilk olarak varoş mahallede ateş yakarak ortaya çıkan dumanla kale duvarlarını ve aynayı isletir. Böylece muhafızlara yakalanmadan ve aynada görünmeden içeri girmeyi planlar. Buna karşılık muhafızlar için *tefekür* dumanı dağıtan, *zikir* ise aynayı cilalatan bir güce sahiptir. Muhafızlar bunlarla tebbir almalıdır. Şeytân, hevânın da desteğini alarak türlü oyunlarla sürekli kalp kalesini istila etmeye çalış-

51 Gazzâlî, *İhyâu ulumi'd-din*, 3/32-45. Hacı Bektaş-ı Veli *Makâlât*'ında şeytânın kalp kalesine girebileceği bu tür menfezlere şu yedi muhafızın yerleştirilmesi gerektiğini söyler: *İlim, cömertlik, âr ve hayâ, sabır, perhizkârlık, korku ve edep*. Hacı Bektaş-ı Veli, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 85.

52 Gazzâlî, *İhyâu ulumi'd-din*, 3/32, 75, 77.

maktadır.⁵³

Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271 [?]) *Makâlât-ı Gaybiyye*'de gönü büyük bir şehir sembolüyle anlatır. Ona göre bu şehirde *akıl ve iblis* iki sultan olarak birlikte yaşamaktadır. Akıl, tahtına oturmuştur ve anlama/anlayış da onun yardımcısıdır. Ayrıca akıl sultanının *ilim, perhiz (sakinma), edep, nezâket* ve *iyi ahlâk* olmak üzere beş tane komutanı vardır. *Akıl bu beş komutanın hepsine birden sahip olunca gönle ma'rifetullah yerleşir. Can/ruh, ma'rifetle hayat bulur ve onun sayesinde akıl ile anlaşır. Diğer sultan olan şeytân ise yasaklanmış işlerle uğraşan bir padişah'tır. Yardımcısı nefis, komutanları ise kibir, hased, cimrilik, tamah ve öfkedir. Bu beş komutan insanın dünyadan yüz çevirmesini engeller. Allah'ın yardımı ile güçlenen akıl padişahı, yardımcısı fehmi göndererek şeytân ordusu hakkında bilgi toplar, sabır ve kanaat güçlerini göndererek onları defeder.*⁵⁴

Hacı Bektâş-ı Velî gibi insanı yaratılış tabiatıyla irtibatlı bir şekilde ele alan Yûnus Emre'ye göre (ö. 720/1320 [?]) "Hakk'ın hikmeti ve eşyânın hakîkati" perspektifiyle bakıldığında insan dört unsurdan bina edilmiştir. Önce *toprak* ile *su* bir araya gelir. Ardından *hava* gelerek toprak ile suyu terkip eder. Sonra *ateş*, bu terkibi kızdırır ve cisim vücûd bulur. Son olarak cisme *can / ruh* verilir ve Âdem yaratılır. Böylece Âdem, beş unsurdan (*toprak, su, hava, ateş ve can/ruh*) mürekkep bir varlık olur ve Allah'a hamd eder. Bu beş unsurun her birinden Âdem'e dörder vasıf geçmiştir. Allah'ın **nûr** sıfatının tecellisi olan *toprakla* birlikte *sabır, iyi huy, tevekkül ve cömertlik*; **hayat** sıfatının tecellisi olan *su* ile birlikte *safâ, sehâ, lutûf ve visâl*; **heybet** sıfatının tecellisi olan *hava* ile birlikte *kizb, riyâ, acelecilik ve nefes*; **hışm** sıfatının tecellisi olan *ateşle* birlikte *şehvet, kibir, tamah ve hased*; *canla* birlikte *izzet, vahdet, hayâ ve âdâb-ı hâl* insana geçer ve bütün bunlar insanın ahlâkî vasıflarını oluşturur. Toprak ve su ile gelen vasıfların yeri cennet; hava ve ateş ile gelen vasıfların yeri cehennemdir. Can ile gelen vasıflar ise insanı dîdâra mustağrak kılacaktır. Ayrıca Yûnus Emre, toprak ve su ile gelen vasıfları rahmânî askerler; hava ve ateş vasıtasıyla gelen vasıfları ise şeytânî askerler olarak adlandırır ve sayısal ifadelerle detaylı bilgiler de verir.⁵⁵

53 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu iblîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2001), 36.

54 Hacı Bektaş Velî, *Makâlât-ı gaybiyye ve Kelimât-ı ayniyye* (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2004), 44-46.

55 Mustafa Tatçı, *Risâletü'n-nushiyye, Tenkitli Metin* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 36-37, 115.

Yukarıda tarihsel süreci de dikkate alarak sıraladığımız kale tasvirleri üzerine mukayeseli tahliller yapılabilir. Ancak bu makalenin kapsamı dışında kaldığından bu konuya girmek istemiyoruz. Tasvirlere konumuz itibarıyla baktığımızda sûflerin insana dair bazı hakikatleri anlatırken kalenin şekil özellikleri ve fonksiyonlarından istifade ettikleri, insana dair tasavvurlarını kale tasvirleri üzerinden dile getirdikleri anlaşılmaktadır. Onları bu tür bir anlatıma sevkeden temel sebep anlatılmak istenen hikmetin soyut ve karmaşık olmasıdır. Bu noktada kale sembolü soyut manaların somut işareti olarak kullanılmaktadır.

2.2. İç İçe Yükselen Müstakil Kale Tasvirleri: Mânevî Hayatın Katmanları

Kale sembolü bazı metinlerde iç içe yükselen yapısal özelliği sebebiyle insanın mânevî terakkî sürecini ifade etmede kullanılır. Nitekim ilgili metinler incelendiğinde sûflerin insanı bazen nefis mertebeleri (atvâr), bazen ruh mertebeleri (letâif) bazen de daha genel bir tasnifle nefis, kalp ve ruh itibarıyla somuttan soyuta doğru yükselen katmanlar halinde ele aldıkları ve bu durumu iç içe yükselen katmanlar şeklinde tasavvur ettikleri anlaşılmaktadır.

Sûfler insanı nefis ve ruhtan mürekkep bir varlık olarak görür ve onun her bir yönünü çeşitli katmanlar halinde tasavvur ederler. Tasavvuf literatüründeki nefsin mertebeleri (atvâr) ve ruhun latifelerine (letâif) dair tasnifler de bu minvalde şekillenmiştir. Gerek halleri itibarıyla nefsin, gerekse incelikleri bakımından ruhun girift bir yapıya sahip olması bu hususlara dair tecrübelerin ifade edilmesini zorlaştırmıştır. Bu noktada sembollerden istifade yolunu tercih eden sûfler, insanın katmanlı yapısını ve katmanlar arasındaki seyrini çeşitli sembollerle dile getirmişlerdir. Tercih edilen sembollerden biri olan kale,⁵⁶ sahip olduğu yapısal özellikleri ve fonksiyonları itibarıyla sûflerin zihin dünyalarında geniş çağrışımlar yapmıştır. Birkaç örnek anlatımı şöyle sıralayabiliriz.

İlk dönem sûflerinden Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) *Makâmâtü'l-kulûb* adlı eserinde kalp ile kale arasında bir kısım benzerlikler kurarak kalbin yapısını iç içe yükselen kale örneğiyle izah eder. Eserde aktarıldığına göre İbrahîm b. Edhem şöyle demiştir: "Allah mü'minlerin

56 Sûflerin insanın manevi seyrini ifade ederken kullandıkları başka semboller de vardır. Yol, daire, şehir, ülke, zindan çalışmamız sırasında tesadüf ettiğimiz sembollerdendir.

kalbinde iç içe yedi kale yaratmış ve mü'minlere bu kalelere girmelerini emretmiştir. Şeytânı ise bu kalelerin dışına yerleştirmiştir. Şeytân burada mü'minlere seslenip durur ve köpeğin havlaması gibi duvarların arkasından sürekli onlara bağırır". İbrahîm b. Edhem'in yedili kale tasvirini altın, gümüş vb maddelerle isimlendirerek detaylandıran Nûrî'ye göre **altın**dan yapılan ilk kale *mârifetullah*, **gümüşt**en yapılan ikinci kale *iman*, **safir**den yapılan üçüncü kale *tevekkül*, **demir**den yapılan dördüncü kale *ihlâs*, **bakır**dan yapılan beşinci kale *rıza*, **pirinç**ten yapılan altıncı kale *emir-nehiyelere itaat*, **kerpiç**ten yapılan yedinci kale ise *nefsin edebini yerine getirme* kalesidir. Mü'min, altından inşa edilmiş kale içerisine giren kişi gibidir. Şâyet nefsin edebine riâyet etmezse kerpiç kale yıkılır ve şeytân bu kaleyi ele geçirerek diğer kaleye yönelir. Kul, Allah'ın (cc) emir ve yasaklarına uymadığında pirinçten yapılan kale, Allah'ın hükmüne rıza göstermediğinde bakırdan yapılan kale şeytân tarafından ele geçirilir ve bu durum ilk kalenin ele geçirilmesine kadar devam eder.⁵⁷

Benzer bir anlatımı tercih eden Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ve Abdulkâdir Geylânî İslam'ı iç içe beş kalesi bulunan bir şehir olarak tasvir ederler. **Altın**dan yapılan birinci kale *yakîn* kalesidir; **gümüşt**en yapılan ikinci kale *ihlas* kalesidir; **demir**den yapılan üçüncü kale *farzları eda* kalesidir; **tuğladan** yapılan dördüncü kale *sünnetleri eda* kalesidir; **kerpiç**ten yapılan beşinci kale ise *edepleri muhafaza* kalesidir. Kalede oturanlar kerpiç kaleyi muhafaza ettikleri sürece düşmanı saldırmaktan vazgeçirirler. Şâyet bu kaleyi yıkılmaya terk ederlerse düşman burayı ele geçirir ve sırasıyla diğer kalelere saldırır. Bu yüzden kul, hem sosyal hayatta hem de ibadetlerinde öncelikle edepleri muhafazaya dikkat etmelidir. Edepleri bıraktığında düşman önce sünnetlere sonra farzlarla, sonra ihlâsa sonra da yakîne saldırır.⁵⁸

Hakîm Tirmizî kalbi iç içe yedi bölümden oluşan bir iç kaleye; kalbi de içinde bulunduran sadrı ise sınırları surlarla başlayan bir şehir kalesine benzetir. Ona göre *sadr* fiillerin kaynağı ve uygulama alanı olarak bir şehir, *akıl* ise şehrin vâlisi/padişahı hükmündedir. Şehrin içinde *akıl* pa-

57 Ahmet Subhi Furat, "Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Risâlesi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1-2 (1978), 339-356. Makâmâtü'l-kulûb'un tercümesi için bk. Ebû Hüseyin Nûrî, "Kalplerin Makamları (Makâmâtü'l-kulûb)", *Kalplerin Makamları*, haz. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayykitap, 2015), 129-131.

58 Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bustânu'l-ârifîn*, 341. Abdulkadir Geylânî de bu tasnifi kullanmaktadır. Bk. Abdulkâdir Geylânî, *Gunye*, 1/117.

dışahının tahtı, ordu karargâhı, asker kampı v.b. bulunur. *Akıl*, ordusuyla beraber öncelikle *sadrı* korumak durumundadır. *Sadr* alanının iç içe yedi duvarı ve yedi hendeği vardır. Yedi duvar *istiâze*, *zikir*, *istinsâr*, *istigâse*, *mücâhede*, *tevekkül* ve *teslimdir*. Bu duvarlar *şükür*, *rıza*, *sabır*, *ihlas*, *niyet*, *kabul* ve *ikrâr* temelleri üzerine yükselir. Duvarların çeşitli afetlerden zarar görmemesi için *tehlîl*, *tahmîd*, *tekbîr*, *temcîd*, *istislâm*, *tesbîh*, *salavât* ve *istiğfar* ile korunması gerekmektedir. Duvarların arkasında askerlerin düşman saldırılarından korunmak üzere içine girip siper alacakları *zafer*, *zikir*, *avn*, *nusret*, *hidâyet*, *hasbiyet* (sadece Allah'a güvenme) ve *necât* hendekleri yer almaktadır.

*Sadr*dan yani şehir surlarından dışarıda nefis düşmanı yer almaktadır. *Sadr*dan nefse açılan iki *emir* ve *nehiy* kapısı vardır. Bu kapıların iki bekçisi *meşîet* ve *kudrettir*. Üzerlerinde *ceberût* ve *melekût* örtüleri bulunur. Bekçilerin elbiseleri ise *vahdâniyet* ve *ulûhiyet* nurundan üretilen *re'fet*, *lütuf*, *'atf* ve *rahmet* ipliğinden yapılmış, *sultan*, *azamet*, *heybet* ve *kibriyâ* örgüsüyle dokunmuştur.

Şehrin surlarının içerisinde ise çeşitli bölümleriyle kalp yer almaktadır. Kalbin *fu'âd*, *zamîr*, *gılâf*, *kalb*, *şegâf*, *habbe* ve *lübâb* şeklinde isimlendirilen bölümleri vardır. Bu bölümlerin herbirinin bir kapısı, her kapının bir anahtarı vardır. Her kapının üzerinde bir perde, kapılar arasında birer duvar, her duvarın arkasında da birer hendek bulunur. *Fuâd* kapısı, rahmet nurundan; *zamir* kapısı, *re'fet* nurundan; *gılâf* kapısı, *cûd* nurundan; *kalp* kapısı, *mecd* nurundan; *şegâf* kapısı, *'ata* nurundan; *habbe* kapısı, *ulûhiyyet* nurundan; *lübâb* kapısı ise *'atf* nurundan yapılmıştır. Bu kapılara ulaşmak için öncelikle *cemâl*, *celâl*, *sultan*, *heybet*, *kudret*, *azâmet*, *hayâ* perdelerini aralamak gerekir. Ardından kapılar *ikrâr*, *tevhîd*, *iman*, *islam*, *ihlas*, *sıdk* ve *ma'rifet* anahtarlarıyla açılır.⁵⁹

59 Hakîm et-Tirmizî, *Gavri'l-umûr*, 29-40.

Hakîm Tirmizî'nin yaptığı kale tasvirini şu şekilde tablo haline getirmek mümkündür.

Hakîm Tirmizî'nin Kale Tasviri	1. Kale	2. Kale	3. Kale	4. Kale	5. Kale	6. Kale	7. Kale
Kapılar	<i>Fu'âd</i>	<i>Zamîr</i>	<i>Gılâf</i>	<i>Kalb</i>	<i>Şegâf</i>	<i>Habbe</i>	<i>Lübâb</i>
Nurlar	<i>Rahmet</i>	<i>Re'fet</i>	<i>Cûd</i>	<i>Mecd</i>	<i>'Ata</i>	<i>Uluhiyyet</i>	<i>'Atf</i>
Anahtarlar	<i>İkrar</i>	<i>Tevhîd</i>	<i>İman</i>	<i>İslam</i>	<i>İhlas</i>	<i>Sıdk</i>	<i>Ma'rifet</i>
Perdeler	<i>Cemâl</i>	<i>Celâl</i>	<i>Sultan</i>	<i>Heybet</i>	<i>Kudret</i>	<i>Azâmet</i>	<i>Hayâ</i>
Duvarlar	<i>İstiâze</i>	<i>Zikir</i>	<i>İstinsâr</i>	<i>İstigâse</i>	<i>Mücâhede</i>	<i>Tevekkül</i>	<i>Teslim</i>
Duvarların Temelleri	<i>Şükür</i>	<i>Rıza</i>	<i>Sabır</i>	<i>İhlas</i>	<i>Niyet</i>	<i>Kabul</i>	<i>İkrar</i>
Duvarların Koruyucuları	<i>Tehlîl</i>	<i>Tahmîd</i>	<i>Tekbîr</i>	<i>Temcîd</i>	<i>İstislâm</i>	<i>Tesbîh</i>	<i>İstiğfar ve salavât</i>
Hendekler	<i>Zafer</i>	<i>Zikir</i>	<i>Avn</i>	<i>Nusret</i>	<i>Hidâyet</i>	<i>Hasbiyet</i>	<i>Necât</i>

Yukarıda sıraladığımız anlatımlarda kalp, kale sembolünün sığınma yeri oluşu, şeytân düşmanına karşı imânî muhafaza etmesi, mü'minin mücâhedesine bağlı olarak sağlam kalması veya yıkılması gibi çağrışımlarıyla tasvir edilmektedir. Ayrıca insanı gerek ruh gerekse nefis yönüyle çeşitli katmanlar halinde tasavvur eden sûflerin, insanın bu yönüyle kalenin iç içe yükselen yapısı arasında bağlar kurdukları ve bu münasebeti ortaya koyan çeşitli eserler kaleme aldıkları görülmektedir. Ömer b. Ali el-İspirî'nin (ö. 1202/1788) *Husûnü'l-metâlib*'i ve Muhammed Sâdık'ın (ö. 1209/1794) *Risâle-i Mahbûb*'u bu eserlerdendir. Tasavvufta insanların meşrep ve mizaçları dikkate alınarak uygulanan ve oldukça uzun-yorucu bir süreç olan seyr u sülûk eğitimi, bu eserlerde yapılan kale tasvirleri ile daha somut ve anlaşılır bir hale getirilerek zihinlere yaklaştırılır.

Husûnü'l-metâlib'de seyr u sülûk eğitimi *husûn* (kaleler), *metâlib* (hedefler), *mefâtih* (anahtarlar), *akabe* (engel) kavramları üzerinden sembolik bir dil oluşturularak iç içe yükselen altı kale tasviriyle ele alınır. Risâlenin muhtevası göz önünde bulundurulduğunda *husûn* ile tasavvuf literatüründeki letâif-i sitte; *metâlib* ile makamlar; *mefâtih* ile makamla-

rı elde edebilmek için yapılması gereken riyâzet ve mücâhede; *akabe* ile sâliki engelleyen ve helâk eden unsurların (mühlikât) sembolize edildiği anlaşılır.

Risâlenin başında kale tasvirini letâifi kapsayacak şekilde yaptığını ifade eden İspirî, “*kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ ve latîfe-i nefis*”ten oluşan letâif-i sittenin her birini bir kale (husûn) olarak tasvir eder. Her bir kalede yer alan makamları (metâlib) *iman, tevbe, rızâ, ilm-i ledünnî, mârifet-i hâssa ve müşâhede-i mahsûsa* şeklinde sıralar ve bu sıralamayı Allah Teâlâ'nın *Hâdî, Gaffâr, Settâr, Allâm, Râdî ve Kâdir* isimlerinden ilham alarak oluşturduğunu söyler. Sâlik için her kalenin tek bir kapısı ve sadece o kapıyı açan tek bir anahtarı bulunmaktadır. Bu anahtarlar (mefâtîh); “*ikrâr, tevbe, ibadet, zikir, terk-i mâsivâ ve mahza meşîyyet*”tir. Müşâhede mertebesine ulaşmak isteyen sâlik, birinci kaleden başlayıp her kalenin kapısını husûsî anahtarıyla açarak devam etmek durumundadır. Yolculuk sırasında her kalenin çeşitli engelleri (akabe) bulunmaktadır. Bu engelleri aşamayan sâlik, hangi makamda olursa olsun birinci makama düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.⁶⁰

Risâle-i Mahbûb'da ise emmâre, levvâme, mülhime ve mutmainneden oluşan nefsin mertebeleri kalelere, bu mertebelerde olanlar da kale içinde yaşayan şehir halkına benzetilir.⁶¹ Eserde “ölmeden önce ölme” sırrına vakıf olmak ve gizli şirkten kurtulmak arzusuyla yola çıkan bir seyyâhın (dervişin) fenâ mertebesine yolculuğu anlatılır. Bu seyahat esnasında karşılaşılan her bir şehir halkının sahip oldukları özellikler detaylıca betimlenerek nefsin mertebelere göre özellikleri izah edilir. Seyyâh, emmâre kalesindedir. Bu kalede şehvet, öfke ve her türlü ahlaksızlık hâkimdir. Burada yaşayanlar ilmiyle amel etmeyen kimselerdir. Bu kalenin padişahı akl-ı me'âş, veziri beş duyu ve vehim, kethüdası vesvesedir. Halk, şeytâna tabi olmuştur ve akl-ı me'âş da onunla iyi geçinmek durumundadır. İlmiyle amel edenlerin bu kaleden göç ederek şehrin ortasında yükselen levvâme kalesine sığındıklarını öğrenir ve oraya gider. Levvâme kalesinin kapısında “Kim günahlarından tevbe ederse hiç günah işlememiş gibidir”⁶² hadîs-i şerîfi yazılıdır. Buranın halkı, günaha düşse de hemen pişman olup

60 Detaylı bilgi için bk. Ömer b. Ali el-İspirî, *Ruhun Kaleleri Husûnü'l-metâlib*, haz. Osman Nuri Karadayı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018).

61 Detaylı bilgi için bk. Muhammed Sadık, *Risâle-i mahbub, Nefsin Şehirleri*, haz. Yusuf Turan Günaydın (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 71-102.

62 İbn Mace, “Zühhd” 30.

tevbe ederlerden oluşmaktadır. Bu kalenin padişahı akl-ı me'aş, veziri ki-bir, kethüdası ise ikiyüzlülük ve şöhrettir. Aradığını bulamayıp özü-sözü bir olan bir şahıstan mülhime kalesini öğrenir ve oraya gider. Bu kalenin kapısında "En faziletli zikir Lâ ilâhe illallah'tır"⁶³ yazılıdır. Bu kalenin padişahı akl-ı me'ad, veziri sultan-ı aşktır. Halkı oldukça iyi huylu ve cömerttir. Mülhime kalesinin *mukallitler mahallesi*, *mücahitler mahallesi*, *murakıplar mahallesi* ve *fenâ mahallesinden* oluşan dört mahallesi vardır. Ayrıca dileyenlere yol gösteren Hidâyet isimli bir hizmetçisi de bulunmaktadır. Ondan gizli şirkten ve gönül hastalığından kurtulmak için merhem yapacak bir bilgenin olup olmadığını sorar. O da mukallitler mahallesinden çıkıp mücahitler mahallesine gitmesini söyler. Mücahitler mahallesini, ardından murakıplar mahallesini bu mahallelerde bir müddet kalıp gereklerini yerine getirdikten sonra geçerek fenâ mahallesine ulaşır. Fenâ mahallesinin üç tabakası vardır: fenâ-ı ef'al, fenâ-ı zat, fenâ-ı sıfat. Neticede fenâ-ı sıfat tabakasına ulaşan seyyâh, bütün fiil, zat ve sıfatlarından fânî olarak "ölmeden önce ölünüz"⁶⁴ sırrını elde etmiş olur. Gizli şirkten ve benlik duygusundan kurtulup gönlünde "ey mutmain olmuş nefis" (el-Fecr, 89/28) seslerini duyar ve vahdete ererek mutmainne kalesine ulaşır.⁶⁵ Mülhime kalesinde yer alan mahalleler de dikkate alındığında yedi nefis mertebesinin (atvâr-ı seb'a) iç içe yükselen kalelere benzetildiği anlaşılır.

Bu iki risalede lafızlar farklılaşsa da kale, insanın hakikat yolculuğunda geçmesi gereken merhalelerin sembolik ifadesi olarak kullanılmaktadır. Seyr u *sülûk eğitiminde takip edilen ruhânî ve nefsânî tarik farklılığına bağlı olarak Husûnül'-metâlib'*de ruhun mertebeleri, *Risâle-i Mahbûb'*da ise nefsin mertebeleri esas alınarak yapılan kale tasvirlerinde, kalenin iç içe yükselen yapısı temel çağrışım unsurudur. Yukarıda verdiğimiz İbrâhim b. Edhem, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî ve Hakîm Tirmizî'ye ait müstakil kale tasviri örneklerini de dikkate aldığımızda tasavvuf literatüründe kale sembolünün insanı ve insanın mânevî terakki sürecini ifade edecek şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Müstakil kale tasvirleri olarak görebileceğimiz bu örnek metinle-

63 Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve Müzîlü'l-ilbâs amme's-tehere mine'l-ehâdîsî 'alâ elsineti'n-nâs* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 1/172.

64 Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2:384.

65 Muhammed Sadık, *Risâle-i mahbub, Nefsin Şehirleri*, 71-102.

rin dışında bazı hikâyelerde de kale sembolü kullanılmaktadır. Burada bu hikâyelerden hûş-rübâ (akılçelen) diğer bir adıyla zâtü's-suver kalesi (süslü, resimli kale) hikâyesini örnek metin olarak ele almak istiyoruz.

2.3. Hûş-rübâ Kalesi Hikâyesinde Üç Şehzâdenin Vuslata Yolculuğu: Terk-i Mâsivâ

Bazı sûffilerin insanın hakikat yolculuğunu aşk ve aşka dair literatür üzerinden anlattığı bilinmektedir. Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247 [?]), Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Şeyh Galib (ö. 1213/1799) insanın hakikat arayışını zâtü's-suver adı verilen kaleye yolculuk ekseninde işlerler. Şems'in *Makâlât*'ında yer alan Hûş-rübâ, bir diğer adıyla zâtü's-suver kalesi hikâyesi, bazı farklılıklarla *Mesnevî*'de de işlenir. Şeyh Galib ise *Hüsn ü Aşk* adlı eserini neredeyse tamamen zâtü's-suver kalesine yolculuğa hasretmiştir. *Makâlât* ve *Mesnevî*'de detaylı bir şekilde anlatılan hikâyeyi konumuzla doğrudan ilgili olmayan kısımları dışarıda bırakarak kısaca şöyle özetleyebiliriz.

Şems'in *Makâlât*'ında hikâye şöyle geçmektedir. Bir padişahın üç şehzâdesi önemli bir iş için yolculuğa çıkmak isterler. Babalarından izin istediklerinde babaları onları izin verir ve "falan kaleye" sakın gitmeyin diye tembih eder. Yasaklanan şey şehzâdelerin dikkatini çeker ve o kaleye giderler. Kalede pâdişâhın kızının resmini görüp âşık olurlar ve gidip padişahın isterler. Pâdişâhın kızını bu şekilde isteyenler çok olmuştur ve pâdişâh, kızına ait nişâneyi getirmeyenlerin başını kesip bir hendeğe doldurmuştur. Hendeği göstererek eğer nişâne getirmezlerse onların da başını koparacağını söyler. Büyük ve ortanca şehzâde nişâneyi getiremez ve öldürülürler. Küçük şehzâde nişâneyi bulmak için çok çaba gösterir. Ona kızın dadısı yardımcı olur ve altından içi boş bir öküz heykeli yapmasını söyler. Şehzâde heykeli yapar ve içine girer. Dadı onu köşke sokar. Böylece nişâneyi elde eden şehzâde padişaha sunarak kızı alır. Nişâne kızın başörtüsü veya yüzörtüsü / peçe ve yüzüğüdür. Şems hikâyeyi, anlatılanların âyet ve hadîslerde geniş şerhleri olduğunu ifade ederek bitirir.⁶⁶

Bu hikâye farklı bir versiyonla *Mesnevî*'de şöyle geçmektedir: Bir pâdişâhın akıllı, hisli ve ferâsetli üç oğlu vardır. Her biri çok yetenekli olan bu şehzâdeler babalarının idaresi altındaki memleketin şehir ve kaleleri-

66 Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, çev. Mehmet Nuri Gençosman (İstanbul: Ataç yayınları, 2007), 394-395, 414.

ni gezmek, iyi idare edilip edilmediğini görmek ve bir düzensizlik varsa yoluna koymak için yolculuğa çıkmaya karar verirler. Babalarının huzurunda toplanır, izin alır ve yola koyulurlar. Padişah şehzâdelere “Gönlünüz hangi şehri, hangi kaleyi görmek isterse dilediğiniz gibi endişe duymadan gezin. Ancak hûş-rübâ adlı kaleye girmeyin. Çünkü o kale, keder ve belâ kalesidir, tehlikelerle doludur. Bu kalenin her tarafı resimlerle süslenmiştir. O resim ve süslere bakmayın. Sonra belâyâ düşersiniz. Aklınızı başınıza alın ve tehlikeden uzak durun.” der. Şehzâdeler babalarının bu tembihine uyacaklarına dair söz verirler; ancak “inşallah” demeyi unuturlar. Yola çıkan şehzâdelerin akli hep o kalede kalır. Babaları demeseydi belki akıllarına hiç gelmeyecekti; ancak Hz. Âdem ve Hz. Havvâ örneğinde olduğu gibi yasaklanan şey dikkatlerini çeker ve kaleye gitmeye karar verirler. Şehzâdeler kaleye girince resim ve süslere bakıp hayran kalır, duvardaki Çin pâdişâhının kızının resmini görüp ona meftûn olurlar. Gönül gözü açık bir şeyh, resmin Çin pâdişâhının kızına ait olduğunu ve bu kızın sarayda kimsenin ulaşamayacağı bir şekilde korunduğunu söyler. Ardından şehzâdeler, tahtını terk eden İbrâhim b. Edhem misâli saltanatlarını arkada bırakarak Çin memleketine gitmek üzere yola koyulurlar.

Yaşadığı aşkla aklı başından giden büyük şehzâde, artık daha fazla tahammül edemez; bir an önce saraya girmeye karar verir. Diğer kardeşler acele etmemesi hususunda onu uyarıp sabra davet ederler. Ancak büyük şehzâde kardeşlerinin öğütlerine kulak asmaz ve Çin pâdişâhının sarayına girer. Padişah huzura varan şehzâdeye cömertçe ikramda bulunur. Pâdişâhın lüfûflarıyla gam ve kederi dağılan şehzâde benliğinden sıyrılır ve kötü huylarından kurtulur. Fakat içindeki aşk hastalığını iyileştirip vuslata ermeden ömrü biter ve ölür. Küçük şehzâde, hasta olduğu için cenazeye katılamaz. Cenazeye katılan ortanca şehzâdeye padişah yakınlık gösterir ve “sen vefat eden ağabeyinden bize bir yadigârsın” deyip onun gönlünü alır. İçindeki aşk ateşiyle gözyaşları döken şehzâde, pâdişâhın ilgisi ve okşayıcı sözleri ile adeta yeniden canlanır. Padişahın aldığı mânevî bir feyzle varlığa bakışı değişir; gizli sırlara vâkıf olur. Zamanla içinde istiğna duygusu belirir ve padişaha teşekkür etmek yerine “ben de bir padişah, şehzâde değil miyim? Neden bu pâdişâhın emrine girdim?” diye düşünerek benlik duygusuna kapılır. Bir müddet (bir yıl) sonra o da vuslatı elde edemeden vefat eder. Şehzâdelerden en hisli ve kabiliyetli olan küçük şehzâde ise mânâ ve hakîkati tam olarak elde eder. Çin pâdişâhının

kızını da, Çin'i de, hilâfeti de tamamıyla elde eder.⁶⁷

Mesnevî şerhlerini dikkate aldığımızda hikâyede yer alan sembolik unsurlar şöyle anlaşılmıştır: Konuk (ö. 1938) padişahı, rûh-i Muhammedî; zâtü's-suver kalesini "sıfat ve esma-i ilâhîyyenin mezâhirini hâvî olan dünya";⁶⁸ üç şehzâdeyi tarîk-i ahyâr, tarîk-i ebrâr ve tarîk-i şuttâr üzere sülûk eden sâlikler şeklinde şerh eder. Ona göre ahyâr ve ebrâr tarîki halkı Hak'tan ayrı, şuttâr tarîki ise halk ile Hakk'ı bir görür.⁶⁹ Ahyâr tarîkinde olanlar ibadette müstağrak olarak kalp mertebesine; ebrâr tarîkinde olanlar riyâzet ve mücâhede ile akıl mertebesine; şuttâr tarîkinde olanlar ise aşk ile meşgul olup ruh mertebesine ulaşırlar.⁷⁰

Gölpınarlı (ö. 1982), Hûş-rübâ kalesini, varlığın mertebelerine (hazarât-ı hams) dikkat çekerek misâl âlemi olarak şerh eder. Ayrıca ona göre bu hikâyedeki bazı anlatımlara masallarda rastlamak mümkündür. Nitekim masallarda Çin, Hind ve Yemen uzak diyarlar olarak yer alır. Ayrıca yine masallarda bir gencin güzel bir kıza âşık olması, aşkını elde edebilmek için çeşitli sıkıntılara katlanması, bazen kavuşması bazen de kavuşamaması sıklıkla işlenir. Pek çok açıdan bu hikâyeye halk masallarıyla benzerlikler içermektedir. Ancak aslen Mevlânâ "Cennette bir çarşı vardır. Ancak orada ne alış, ne de satış yapılır. Sadece erkek ve kadın sûretleri vardır. Erkek bunlardan bir sûret arzu ederse o sûrete girer."⁷¹ hadîsinde anlatılan cenneti tasvir etmektedir.⁷²

Şefik Can'a (ö. 2005) göre bu hikâyede insan ruhunun, ruh âleminin bu dünyaya inişi ve başından geçen maceraları temsilî mahiyette ifade edilmektedir. Padişah akl-ı küll / Cenâb-ı Hakk'ı; üç şehzâde, insanın üç melekesi olan nefs, akıl ve ruhu temsil etmektedir.⁷³ Birinci şehzâde ilâhî aşkın dalgasına kapılarak fenâ (yokluk) mertebesine ulaşmış, fakat

67 Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, 5-6/591-612.

68 Konuk zâtü's-suver kalesini yine *Mesnevî*'de geçen kal'a-yı memnû'a ifadesiyle de şerh eder. Bu durumda zâtü's-suver kalesi Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya yasaklanan ağacı (şecere-i mel'ûne) sembolize eder. Bk. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 12/563.

69 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 12/522-523. 4/195-196.

70 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 12/522-523.

71 Tirmizî, "Cennet" 15.

72 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1985), 6/558-570.

73 Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, 5-6/591.

o mertebeden bekâ (Hakk'ın varlığı ile var oluş) mertebesine yükselememiştir. İkinci şehzâde, mürşîdin feyzini kendinden bilip benliğe kapılmıştır. Üçüncü şehzâde ise pâdişâhın huzuruna çıkmadan onu bulmuş, mânâ ve hakîkati elde etmiştir.⁷⁴

Hikâyede iki kale ve iki padişah yer almaktadır. Kanaatimizce şehzâdelerin babası olan padişah peygamberi, Çin ülkesinin padişahı ise Cenâb-ı Hakk'ı; ilk kale insan özelinde dünyayı diğeri cenneti temsil edebilir. İki kaleye birden mâsivâ diyebiliriz. Üç şehzâde ise insanın nefis, akıl ve ruh seviyelerindeki hakîkate yolculuğunu ifade eder. Şehzâdeler önce babalarının yasakladığı kaleye giderler ve buradaki Çin padişahının kızının da resmi bulunan süslere hayran olurlar. Bu kale dünyayı, kız resmi ise beşerî ve mecâzî aşkı simgelemektedir. Kızın gerçekte nerede olduğunu araştırdıklarında gönül gözü açık olan birinden Çin ülkesinde padişahın sarayında olduğunu öğrenir ve oraya gitmeye karar veririler. Bu saray cenneti, padişahın kızı ise hurileri temsil eder. Üçüncü şehzâde, saraya gitmeyerek Mutlak Cemâl'i gönül dünyasında aramış, bir başka ifadeyle sûretten mânâyâ yönelmiş, hakîkati bu şekilde elde etmiştir. Ayrıca Mevlânâ'nın, üç şehzâde hikâyesini sabır erdemi üzerinden temellendirdiği ifadelerinden anlaşılmaktadır. Diğer şehzâdeler sabredemeyip kaleye giderken, küçük şehzâde aşkın ateşiyle yanmaya tahammül gösterip kaleye gitmez ve vuslatı ancak bu yolla elde eder. Dolayısıyla Mevlânâ'nın bu hikâyesinde kalenin cennet de dâhil olmak üzere bütün bir mâsivâyı sembolize ettiğini, hakikat yolculuğunun mâsivâyı terk ederek gerçekleşmesi gerektiğini ifade eder.

Şems'in anlatımında Mevlânâ'nın hikâye kurgusundan farklı olarak üçüncü şehzâdenin vuslatı elde ediş yöntemi dikkati çekmektedir. Mevlânâ'nın hikâyesinde üçüncü şehzâde kaleye gitmeyip gönül dünyasına yönelerek vuslatı elde etmektedir. Şems'te ise üçüncü şehzâde, altın heykelin içerisine girerek amacına ulaşır. Bu durumu benliğinden geçip başka bir benliğe bürünmek şeklinde anlamak mümkündür. Zira tasavvufta insanın nefsânî hazlarını içeren bedensel yapısı bir yönüyle hakîkate ermek için engel olarak görülür. Bu yüzden nefsin kontrol altına alarak ve benliğinden geçerek başka bir kimlik ve hüviyete kavuşması gerekmektedir. "Ölmeden evvel ölme" ilkesi de bu değişimi ifade eder. Üçüncü şehzâdenin altın heykel içerisine girmesi, nefis ve benlik kayıtlarından kurtularak bu

74 Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, 5-6/611-612.

ilkeyi gerçekleştirmesinin ifadesi sayılabilir.

Benzer bir sembolik anlatımın takip edildiği bir başka metin ise Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk* adlı eseridir. Bu eserde anlatıldığına göre, Benî Mahabbet kabilesinde Hüsn ve Aşk isimleri verilen iki çocuk dünyaya gelir. Kabilenin büyükleri onları nişanlar. Beraber büyürler, aynı mektebe giderler, hocaları Mollâ-yı Cünûn'dur. Birbirlerine iyice bağlanırlar. Nüzhetgeh-i Ma'nâ bahçesine gider, bahçenin sahibi yaşlı bir adam olan Sühan'la buluşurlar. Mahallî kadı Hayret, onların buluşmasını engellemeye çalışır. Fakat Hüsn'ün dadısı İsmet ve Aşk'ın lalası Gayret, onlara yardım etmeye çalışırlar. Aşk, Hüsn ile evlenmek istediğinde kabilesi onunla alay eder ve Kalp diyarına gidip tılsımı getirmesi gerektiğini söyler. Fakat kalp diyarının yolu çok tehlikelidir. Her şeyi göze alan Aşk, Gayret'le yola çıkar. Yolda dev, ejderha, vahşi hayvanlar, gulyabani, soğuk kış, ateş deryası gibi türlü belalarla mücadele ederler. Her sıkıntıya düştüklerinde Sühan yardım eder ve yol gösterir. (1) Ayrılık denizini hatırlatan karanlık kuyuya düşer ve devle karşılaşır. Bu kuyudan Sühan'ın uzattığı üzerinde ism-i âzam yazan iple kurtulur. (2) Sonra soğuk ve uzun kış gecesiyle mücadele eder. Güneşin doğmasıyla kurtulur. (3) Ardından ateş ve kocakarı (cadı) ile mücadele eder. Cadı, Aşk'ı korkutmak için asar. Buradan Hüsn'ü anması ve Sühan'ın yardımı ile kurtulur. Hüsn, Aşk'a kılıç ve at göndermiştir. (4) Yolu hızla kat etmeye başlayan Aşk gam çölüne düşer. Bu çölde vahşi hayvanlarla mücadele eder. Kılıç burada işe yarar. (5) Sonra karşılarına ateş denizi çıkar. Ateş denizinden de ata binerek kurtulur. Ateş, sabrı sebebiyle Aşk'ın güzelliğini artırır. (6) Sonra güzelliklerle dolu Çin sahiline varır ve pâdişâhın kızı Hûş-rübâ ile karşılaşır. Papağan kıyafetinde görünen Sühan ona âşık olmaması konusunda Aşk'ı uyarır. Fakat Hüsn'e benzediği için Aşk aldanır ve gönül verir. Hûş-rübâ Aşk'ın ah kılıcını alarak kaybolur. Gam ve kedere düşen Aşk'a Sühan bu sefer Sülün kıyafetiyle görünür. Onu teselli eder ve Hûş-rübâ'nın tekrar geleceğini ama ona aldanmaması gerektiğini hatırlatır. (7) Hûş-rübâ tekrar geldiğinde onu zatu's-suver kalesine davet eder. Aşk yine aldanarak kaleye gider. Kaleye girince Hûş-rübâ kaybolur. Kale süs, resim ve putlarla doludur. Çin pâdişâhının kızının resmi de vardır. Hata ettiğini anlayan Aşk, Allah'a yalvarır ve niyazda bulunur. Doktor sûretinde gelen Sühan kimyayı elde edebilmesi için kaleyi yakmasını tavsiye eder. Aşk'ın kaleyi yakmasıyla kale ve bütün resimleri yok olur. Aşk henüz tılsımı elde edebilmiş değildir. Son olarak tabip kıyafetinde gelen Sühan, Aşk'a, Hüsn'ün kral olduğu Kalp kalesine gitmesini

emreder. Kalp kalesine ulaşan Aşk, bu kalenin zâtü's-suver kalesi gibi, fakat hakikî olduğunu görür. Ayrıca orada eski hoca ve dadılarının hepsini görür. Sühan ona orada hiçbir korku ve tehlikenin olmadığını, canavarları öldürenin, bülbül ve doktorun kendisi olduğunu söyler ve onu Hüsn ile vahdete davet eder. Aşk tılsımı/kimyayı o zaman çözer; "Aşk Hüsn'dür, Hüsn'de Aşk."⁷⁵

Mevlânâ ve Şems'e ait hikâyelerde üç şehzâde yer alır ve sadece küçük şehzâde vuslatı elde eder. Mevlânâ'nın hikâyesinde kaleye gitmeyecek, Şems'in hikâyesinde ise bir nevi değişim geçirerek Hakk'a vâsıl olan şehzâde, Şeyh Galib'in hikâyesinde kaleyi yakarak vuslatı elde eder. Her ne kadar Mevlânâ'nın üçüncü şehzâde hikâyesinin tamamlanmadığı ifade edilse de metinler arasındaki muhteva benzerliği ve ortak çağrışımlar dikkate alındığında tamamlandığı kabul edilebilir. Şehzâdenin kaleye gitmemesi, Şems'in hikâyesindeki altın heykele girerek farklı bir kimliğe bürünmesi, Şeyh Galib'in hikâyesinde ise Sühan'ın tavsiyesi ile zâtü's-suver kalesini yakması ve vuslatını sağlayacak kimyâyı bu şekilde elde etmesi motiflerinin farklı bir versiyonudur. Her bir motif temelde mâsivânın terki anlamına gelmektedir.

Kanaatimizce Şeyh Galib *Hüsn ü Aşk*'i "şâyet üçüncü şehzâde de kaleye gitseydi vuslatı nasıl elde edebilirdi?" sorusundan hareketle kurgulamıştır. Eserini Mevlânâ'dan aldığı feyzle yazdığını ifade etmesi⁷⁶ bu kanaati güçlendirmektedir. Buna göre soru şu şekilde cevap bulmaktadır: Şâyet kaleye gittiyse yani sâlik mâsivâ ile iştigal etti ise bu durumun vuslata engel olmaması için kalenin yakılması şarttır. Yakılmadığı sürece vuslata hep engel olacaktır. Bu halin tasavvuftaki karşılığı terk-i mâsivâdır. Muhabbetin önündeki en önemli engel olan mâsivâ âyette işâret edildiği üzere (Âl-i İmran 3/14) sırasıyla kadın, evlât, altın ve gümüş, yetmişmiş atlar (binek, araba), en'âm (ticarî metalar) ve ekinler (arazi, arsa, emlak) şeklinde sıralanabilir. Bununla beraber aşk ve cezbe geleneğinde, cennet de mâsivâdan kabul edilir. Âşık sadece Allah'ı ve onun rızasını temenni eder ve onunla vuslatı arzular. Cemâl'siz cenneti zindan gören anlayışa göre "Yûnus eger dervîşisen terk eyle külli dünyâyı / Dünyâ eger Uçmâğı-

75 Hikâyenin özetlenmesinde Orhan Okay ve Hüseyin Atay'ın hazırladığı çalışmadan istifade edilmiştir. Bk. Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, haz. Orhan Okay, Hüseyin Ayan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1975).

76 Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, 350.

sa dervişlere zindân olur”⁷⁷ mısralarında dile getirildiği gibi cennetten de geçmek gerekir. Aşk, kaleyi yakarak bütün bunların vuslata engel olmasından kurtulmuş, kimyâyı da o zaman anlamıştır. Bu durum aslında “Sen çıkınca aradan kalır seni Yaradan” hikmetinin bir tezâhürüdür.

Üzerinde durulması gereken bir husus da Hûş-rûba’dır. Hûş-rûba, hikâyede kanaatimizce mecâzî aşkı sembolize etmektedir. Bunu Aşk’ın Çin sahilinde karşılaştığı Hûş-rûba’ya aldanmasından sonra Allah’a niyaz ederken kullandığı “Gel kılma mecâzıma mücâzât / Kim bu söz içindi istiârât”⁷⁸ ifadelerinden anlıyoruz. Sühan’ın uyarısına rağmen sırf Hüsn’e benzediği için Aşk’ın ona gönül vermesi, sonunda vazgeçmek kaydıyla mecâzî aşkın, ilahî aşk yolunda bir köprü olabileceğine işâret eder. Nitekim Aşk, Hûş-rûba’nın davetini kabul ederek zatü’s-suver kalesine ulaşmış, içerisinde Hûş-rûba’nın da resmi bulunan bu kaleyi yakarak vuslatı elde edebilmiştir. Tasavvufta mecâzî aşk, ilâhî aşka sevk etmesi dolayısıyla hoş karşılanmış, hatta gerekli görülmüştür.

Hülâsa, her üç hikâyede de kale sembolünün genel olarak mâsivâyı, özelde ise beşerî ve mecâzî aşkı sembolize edecek şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz. Zâtü’s-suver kalesi, öze ait sûretlerin, mânâya dair şekillerin sembolüdür. Vuslat ise sûretten öze, şekilden mânâya, sahte olandan hakiki olana ulaşmaktır. Hikâyede anlatılmak istenen de hakiki olana yönelmek üzere fânî olandan vazgeçştir. Elbette ki bu vazgeçiş her insan için aynı seviyede olmayacaktır. Hikâyedeki üç şehzâdenin insanın hakîkate yönelişinin nefis, kalp ve ruh seviyelerini temsil ettiği anlaşılmaktadır. Şimdi bu tespiti parça metinler üzerinden test edebiliriz.

2.4. Üç Kale ve Üç Sultan: İnsanda Mânevî Terakkî

Tasavvuf literatüründe müstakil kale tasvirleri ve kale ile ilgili hikâyelerin dışında çok daha geniş bir yekûn tutan parça metinler bulunmaktadır. Kaleyi sûfilerin zihin dünyasında ortak bir sembol olarak kabul edersek bu parça metinlerde de ortak bir hakîkatin dile getirilmiş olabileceğini düşünebiliriz. Bu sebeple parça metin ya da mısralar zâhirî ve bâtınî yönleriyle bir bütün olarak ele alındığında, sûfinin anlatmak istediği mânâ konusunda anlaşılabilir bir zemin ortaya çıkabilir. Kale ortak sembolü etrafında şekillenen her bir metin, aslında sûfinin anlatmak iste-

77 Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 118.

78 Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, 304.

diği ortak hakîkatin farklı bir yönüne işâret edip bütünün bir parçası olur. Parçaların bir araya getirilmesiyle kale sembolünün arkasına inşa edilen anlam dünyası belirebilir.

Tasavvuf literatüründeki bütün parça metinlerin bir araya getirilmesi bu makale kapsamında mümkün olmadığından Gazzâlî, Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Mevlânâ ve Yûnus Emre'nin eserlerinde yer alan örnek parça metinler üzerinden konuyu işlemek istiyoruz. İlgili metinler dikkate alındığında kale sembolünün kullanım alanlarını temelde üç alana hasretmek mümkündür: Nefs / şeytân, kalp / akıl ve ruh / aşk. Üç şehzâdenin temsil ettiği anlamlar olan bu üç konu, insanın ontolojik ve epistemolojik hüviyetini ifade eder. Bu özellikleri itibarıyla insan, iç içe yükselen üç katman / kale şeklinde tasavvur edilir. Birinci kale, nefis kalesidir ve bu kalenin hâkim gücü, bir diğer ifadeyle sultanı şeytândır. İkinci kale, kalp kalesidir ve sultanı akıldır. Üçüncü kale ise ruh kalesidir -gönül kalesi şeklinde de ifade edilir- ve sultanı ise aşktır. Bir bakıma kale, insanın bedenlen yaratılışından Hakk'a vuslatına kadarki terakkî sürecini anlatan bir sembol olur. İnsan bu kalelerin birinden diğerine geçerek neticede değişim / tahavvül ve saflaşma sürecini tamamlamaktadır.

2.4.1. Nefs Kalesi: Şeytânın Saltanatı

Nefs kalesi, bazı anlatımlarda hususî olarak insanın dünyaya gelişinden âkil-bâliğ olduğu döneme kadarki süreci, bazı anlatımlarda ise genel olarak insanın bütün hayatı boyunca sürececek olan nefsanî hazlarını ifade eder. Çocukluk döneminde nefis kalesinde bir diğer ifadeyle beden / vücûd ülkesinde hâkim güç şeytândır. Bu durum çocuğun günahkâr oluşunu değil sorumlu olmayışını ifade eder. İnsan âkil-bâliğ olduktan sonra şeytânla mücâhede ederek bu kaleyi fethedecektir. Gerek âyet ve hadîslerde gerekse tasavvuf literatüründe nefis terbiyesi ve şeytânla mücâdele, mücâhede kavramı ile ifade edilir. Bu durum harp yeri anlamına gelen kalenin sembolik unsur olarak kullanımına da zemin hazırlar. Kalp kaleye, şeytân ile ruh -bazen melek olarak da ifade edilir- bu kaleyi elde etmek isteyen iki orduya benzetilir. Örneğin Gazzâlî'ye göre kalp kalesine ilk önce şeytân hâkimdir. Çünkü çocukluk döneminde kişi âkil değildir.⁷⁹

79 Gazzâlî *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde ruhu hayvânî, hayâlî, akli, fikrî ve kudsi ruh şeklinde tasnif eder ve çocuklarda akli ruhun olmadığını, bu yüzden sorumlu tutulmadıklarını ifade eder. Bk. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Ebu'l-'Alâ 'Affî (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâ'i ve'n-Neşr, t.y.), 77.

Bülûğ çağından sonra melek askeri ortaya çıkacak ve bu kaleyi onun elinden alacaktır. Dini hayatın ilk adımı da bu cenklerdir. Bu cenk ile uğraşmayan, şeytânın hükümrânlığını kabul etmiş demektir. Melek askeri, sabırla mücâhedeye devam ederek şehvet askerini kırmalıdır. Ancak şehvetini yenen ve isteyerek şeriate uyduran kişi bu fethe kavuşabilir ve kalp kalesini elde edebilir. Nitekim Gazzâlî'ye göre "Allahü Teâlâ şeytânıma karşı bana yardım etti ve şeytânım bana teslim oldu."⁸⁰ hadîs-i şerifi nefis-ruh mücâhededesinin bu minvalde gerçekleştiğini ifade eder.⁸¹

İlk bakışta genel kabule aykırı görünen bu hususu Gazzâlî, insanın yaratılışı ile irtibatlandırır. Ona göre Hz. Âdem yaratılınca, ilk önce ona şehvet musallat edilmiş, ardından akıl verilmiştir. Şehvet şeytânın âleti, akıl ise şehvetin düşmanıdır ve meleklerin cevherindedir. Bu hikmete binaen, ilk önce şehvet üstün gelmiş, Âdem'in gönül kalesini kahırla istilâ etmiştir. Nefs de zorda kalarak onunla dostluk, ülfet ve bağlantı kurmuştur. Akıl zuhûr edip meydana çıkınca ve özünün günahla zâyî olduğunu bilince, tevbeyle ve mücâdeleye girer. Neticede kaleyi fethederek şeytânın elinden almak ister. Gazzâlî nefis kalesinin fethiyle ilgili şu prensibi kanunlaştırır: "Kale fethedildiğinde kale halkı öldürülmeyip itaat altına alınarak şeriat sultanının emrine âmâde kılınmalıdır."⁸² Yûnus Emre'nin şu ifadelerinden nefis kalesi ve şeytân sultanını anlamak mümkündür.

*Gözüm açup gördüğüm zindan içi
Nefs ü hevâ pür dolu şeytân içi⁸³*

Yûnus Emre, nefis kalesini doğruluk mancınığı ile istiğfar taşları atarak yıkmayı, böylece benliği (âr) yok etmeyi öğütler.

*Togruluk mancınığı istigfar taşıyla
Togru vardı atıldı yıkıldı nefis kal'ası
Kimde kim togruluk var bilgil kim öldürür âr
İki cihâna yarar girçek er ser-mâyesi⁸⁴*

80 Tirmizî, "Rada" 17; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 3/309.

81 Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-i saâdet* (Tahran: Şirket-i intişârât-i ilmi ve ferhengi, 1380), 2/347. Mevlânâ da benzer şekilde nefis-ruh mücâhedesini kale (di) sembolü ile ifade eder. Bk. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, trc. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 8/186.

82 Gazzâlî, *Kimyâ-i saâdet*, 2/317.

83 Mustafa Tatçı, *Risâletü'n-nushiyye, Tenkitli Metin* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 439.

84 Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 398.

Tevbe ederek din kalesine girmek, kale kapısı sembolü ile anlatılır. Kalelerin bütün heybet ve ihtişamına rağmen kapılarının küçük olması dikkat çeker. Kalenin düşmandan korunabilmesi için kapıların dar ve alçak olması işi kolaylaştıracaktır şüphesiz. Ancak meselenin bir başka boyutu daha vardır. Kaleye sığınacak kişilerin kapıdan girerken başlarını eğmeleri kaçınılmaz olur. Bu durumun, tasavvuf literatüründe bazı yorumların temel sâiki olduğunu görmekteyiz. Nitekim Mevlânâ *Mesnevî*'de “*Beyt-i Mukaddes'in kapısından secde ederek girin.*” (el-Bakara 2/58) âyetiyle ilgili olarak Hz. Mûsâ'nın, Allah'ın emriyle Kudüs'ün kapılarını alçak yaptırdığını, böylece İsrailoğulları'nın başlarını eğerek kendilerini başka kavimlerden üstün görmemelerini temin etmenin amaçlandığını ifade eder. Çünkü onlar zorba ve dik başlı kişilerdir, alçak kapı onlara baş eğme yeri olur.⁸⁵ Buna göre kale kapısının, sembolik olarak benlik ve enâniyet gibi kötü ahlâkî vasıflardan kurtulup güzel vasıfları elde etmenin geçiş aşamasını simgelediği anlaşılır.

Mevlânâ'ya göre padişahlar (peygamberler de buna dâhil edilebilir) Allah'ın yeryüzündeki kapılarıdır. İnsanlara, Allah'a boyun eğmeyi öğretirler. İnsanlar ise ne yazık ki Allah'a secde etmeyi bırakarak padişaha secde ederler.⁸⁶ Hâlbuki aslolan kapıdan geçerek kaleye yönelmektir. “Ben hikmetin eviyim, Ali de onun kapısıdır.”⁸⁷ hadîs-i şerîfi bu açıdan değerlendirildiğinde Hz. Ali, insanları Hz. Peygamber'in hikmetli sözlerine irşâd eden bir fonksiyona sahip olur.⁸⁸

Mevlânâ'ya göre çeşitli aşırılıklarla ve bir nevi putlarla dolu olan nefs kalesini yıkmak için şekilden mânâya, sûretten sîrete, nefsten ruha yönelmek gerekir. Onun “Duyduğun rûhânî zevki, dıştan değil de içten bil; köşkler, kaleler aramayı ahmaklık say!” ifadeleri, huzuru ruhta aramayı öğütlediği gibi nefs kalesinden geçerek ruh kalesine yönelmek gerektiğini sembolik dille ifade eder. Ayrıca Mevlânâ'ya göre sahip olduğumuz bedenimiz (güzellik, güç vb) ve mal varlıklarımız köşk misâli bir kısım süslerle

85 Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002), 3-4/235.

86 Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, 3-4/236.

87 Tirmizî, “Menakıb” 20.

88 Âşık Pirânî'nin “*Muhammed Ali'nin nurdan kalesi/Açılır kapılar Ali'ye bağlı*” mısralarında da Hz. Ali, Hz. Muhammed'in (sav) nur/İslam kalesinin kapısı olarak dile getirilir. Bk. İrfan Karaduman, *Şiirleriyle ve Türküleriyle Âşık Pirânî* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2013), 237.

bezenmiştir. Suyun yüzündeki köpükler nasıl ki suyun üzerini kaplıyor, onu görmemizi engelliyorsa, adeta köpük mahiyetinde olan dünyalıklarımız da asıl sevgiliyi (Allah'ı) ve O'nun emaneti olan ruhu görmeyi engeller.⁸⁹ Bu sebeple nefis kalesini yıkmak (fethetmek) gerekir. Hz. Ali, Mevlânâ'nın şu ifadelerinde olduğu gibi Hayber Kalesi'ni fethetmesine telmih ile nefis kalesinin de fâtihi olarak görülür.

"Ey sâlik, kendi sûretini, mevhum benliğini kırıp yakacak olursan, yâni bütün putların anası olan kendi nefesine tapmaktan kurtulursan, içindeki bütün putları kırmayı öğrenirsin."

"Bundan sonra, artık her sûreti, her putu kırar, Hz. Haydar gibi Hayber Kalesi'nin kapısını koparırısın."⁹⁰

2.4.2. Kalp Kalesi: Aklın Saltanatı

Kalp kalesi, Yûnus Emre'nin, "*İşbu vücûd bir kal'adır akıl içinde sultanı*"⁹¹ mısrasında dile getirdiği gibi aklın sultan olduğu kaledir. İnsan hayatında âkil-bâliğ olduktan sonraki döneme tekâbül eder. Bu dönemi nefis kalesi döneminden ayıran en önemli husus, aklın bir sultan olarak ortaya çıkması ve vücûd kalesindeki hâkimiyeti ele geçirmesidir. Kalp kalesinin saltanatını elinde tutan akıl, iyi ile kötüyü, hak ile batılı birbirinden ayırt etme (ta'akkul) kabiliyetini ifade eden ve kişiyi dinen mükellef kılan akıldır. Gazzâlî'ye göre bu akıl, mânevî hayatın düşmanı olan nefis ve şeytânın taarruzundan kurtulabilmek için sığınılması gereken bir kale mahiyetindedir. Zira Arapça'da kale anlamında kullanılan معقل kelimesi sığınma yeri mânâsındadır ve akıl ile irtibatlıdır. Ona göre akıl, عقال kökünden gelir ve sığınılan yer mânâsındadır. Gazzâlî bu kelimedenden hareketle akli, yüksek bir tepeye kurulmuş, kimsenin ulaşım yıkamayacağı bir kaleye; akıl sahiplerini ise bu kaleye sığınanlara benzetir. Akıllı kişi ise "Ey akıl sahipleri, Allah'a karşı gelmekten hakıyla sakının" (el-Mâide 5/100; Talâk 65/10) âyetinde ifade edildiği üzere, Allah'ın emirlerine uyararak ve yasaklarından kaçınarak kendini muhafaza eden kişidir.⁹²

Yûnus Emre akli üçe tasnif eder: akl-ı me'aş, akl-ı me'ad ve akl-ı

89 Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, 5-6/585.

90 Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, 3-4/59.

91 Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 433.

92 Gazzâlî, *et-Tibru'l-mesbuk fi nasîhati'l-mülûk*, thk. Ahmet Şemseddin (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988), 115.

küll. Ona göre şeytânın askerlerine tabi olup nefis kalesinde kalanlar akl-ı me‘aş seviyesine sahip olurlar. Onların imanı, ilme’l-yakîn derecesindedir. Rahman’ın askerlerine tabi olanlar kalp kalesinde yer alıp akl-ı me‘ad seviyesine sahip olurlar. Onların imanı ayne’l-yakîn derecesindedir. Can ile gelen askerlere tabi olanlar da gönül kalesinde yer alıp akl-ı küll (cân / ruh) seviyesine sahip olurlar. Onların imanı da hakka’l-yakîn derecesindedir.⁹³ Yûnus Emre’ye göre kalp kalesinin sultanı olan aklın bir düşmanı öfkedir. İnsan şâyet öfkesine yenik düşerse nefis kalesindeki halinden farkı kalmaz.

*Başdur bu vücûdun şahı başdur aklın taht-gâhı
Katı buşmagıl nigâhı buşudur aklun düşmânı
Eğer katı buşarisan başun nefse koşarisan
Nefs haline düşerisen ol buşdugu akıl kanı⁹⁴*

Kalp kalesi, kişinin nefis kalesinden, tevbe ve istiğfâr ederek geçiş yapıp dâhil olduğu din dairesini ifade eder. Bu kale nefsin ve şeytânın şerrinden emin olmak için sığınılan emniyet ve emân yurduudur. “Lâ ilâhe illallah, benim kalemdir, her kim benim kaleme girerse, azabımdan emin olur.” hadîs-i kudîsi bu kale hakkındadır. Bu hadîsi eserlerinde sıkça kullanılan Gazzâlî’ye göre sâlik “Lâ ilâhe illallah” deyip iman etmekle güvenli bir kaleye sığınmış olacaktır. Ancak kaleye girebilmek için sadece dil ile kelime-i tevhîdi söylemek yeterli olmaz. Şeytânın istediği şeylerden de kaçınmak gerekir. Gazzâlî bu noktada söz-amel dengesine vurgu yapar ve sadece dil ile söylemenin fayda vermeyeceğini yine kale sembolü ile ifade eder. Örneğin bir kişi dil ile “Euzü billâhi mine’ş-şeytânî’r-racîm” dese ancak kalenin yakınında olduğu halde kaleye girmese düşmanın şerrinden emin olamaz. Ona göre “Lâ ilâhe illallah” kalesine giren kişi sadece Allah’ı ma’bud olarak kabul etmiş olur. Ancak bu kişi Allah’ın sevmediği fakat şeytânın çokça sevdiği nefsânî şehvetler peşinden koşacak olursa Allah’ın kalesinde değil şeytânın çölünde olacaktır.⁹⁵ Şeytân, iman kalesine sığı-

93 Tatçı, *Risâletü’n-nushiyye*, 37.

94 Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 433.

95 Gazzâlî, *İhyâ’u ulûmi’d-dîn*, 1/167. Ayrıca Gazzâlî kıyametin şiddetinden korktuğu halde günahlara devam eden kişinin Allah’a sığınmasını “nasıl olsa kalenin yanındayım” diyerek kendine hücum eden aslana karşı kaleye girmeyen kişinin durumuna benzetir. Bu kişi kalenin dibinde olsa da aslanın saldırısından kurtulamaz. Şeytân onun sığınmasına sadece güler. Bu yüzden ahiret kalesi sıdk ile “lailahe illallah” diyenlerin kalesidir. Gazzâlî, *İhyâ’u ulûmi’d-dîn*, 4/525.

nan mü'minin en büyük düşmanıdır. Çeşitli vesvese ve aldatmalarla onu bu kaleden çıkarmaya çalışır. Mevlânâ, dini kaleye benzetir ve şeytânın insanı emân yurdu olan iman kalesinden çıkarmaya çalışmasını doğan ve kaz kuşları benzetmesiyle şöyle anlatır: “Doğan kuşu, suyun içinden çıkması için kaza ‘Sudan çık da ovaların şekerler yağdırdığını bir gör.’ der. Kaz ise ‘Ey doğan kuşu, sen bizden uzaklaş. Su, bizim **kalemizdir**, emân yurdumuzdur. Neşemiz, sevincimizdir.’” diye cevap verir.⁹⁶

Gazzâlî, mürşîd ve mürîdler topluluğunu bir kale halkı gibi görür ve dinî bağları zayıf kişilerin bu halkın içerisinde kalmasını tavsiye eder.⁹⁷ Mürşîd mürîdini her türlü tehlikeden korumak üzere duvarları halvet, açlık (cû'), uykusuzluk, susmaktan (samt) oluşan dört duvarlı bir kalede (hisâr) muhafaza etmelidir.⁹⁸ Mevlânâ ihsan bilincine sahip sâliki, pâdişâhın uzak kalelerde görev yapan sâdik muhâfızı ile sembolize eder. Sâdik muhâfız, hududun bir ucunda da olsa padişah oralarda yokken dahi oradaymış gibi vefâ gösterir ve kaleyi düşmandan korur, menfaat karşılığında düşmana teslim etmez. Padişah da onun bağlılığının farkındadır ve onu, diğerlerinden üstün tutar.⁹⁹ Mevlânâ'ya göre din kalesinin sadık bekçileri olduğu gibi yüzleri örtülü düşmanları da vardır. Bu kişiler, din adamı kıyafetinde görünürler; ancak dinî değerleri kullanarak halkı sömürürler.¹⁰⁰

2.4.3. Ruh Kalesi: Aşkın Saltanatı

Ruh kalesi, ruhun bir diğer anlatıma göre Hakk'ın sultan olduğu kaledir.¹⁰¹ Yûnus Emre'nin “Can ile bile gelen can ile bile gider”¹⁰² ifadesinde kastettiği ruh, elest bezminde Rabb'ine verdiği söze (mîsâka) sâdik kalarak Hakk'ın sultanlığına gönül vermiş ve didâra müstağrak olmuştur. Gönül kalesine terakkî edebilmek için nefis ve dünya kayıtlarından iyice

96 Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, 3-4/50.

97 Gazzâlî, *Minhâcü'l-âbidîn* (Beirut: Daru'l-kütübil'l-ilmîyye, 2008), 43.

98 Gazzâlî, *Kimyâ-i saâdet*, 2/35.

99 Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, 1-2/232. Şems'in “Her kim Tanrı inâyetinin kalesine girerse/Örümcek ona perdecilik eder” ifadeleri de sadık muhafızın ayrıcalığını dile getirir. Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, 438.

100 Mevlânâ Celâleddin, *Mecalis-i seb'a (Yedi Meclis)*, trc. Abdulkaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2010), 45.

101 Yûnus Emre'nin “Henüz bu yir olmadın gökler yaratılmadın/Evliyâlar vatani pâdişah kal'asıdır” ifadelerinde bu kalenin henüz yer-gök yaratılmadan önce var edilmesine vurgu yapılmaktadır. Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 89.

102 Tatçı, *Risâletü'n-nushiyye*, 37.

kurtulmak gerekir. Nefs ve dünya ile etkili mücâdele edebilmek için ise aşkın desteğine ihtiyaç duyulur. Aşk gönüle girdiğinde, nefse dâir her ne varsa yakıp yıkar. Neticede hem dünyadan hem benliğinden (kibir, gurur, enâniyet vs) geçen insan sadece dîdâra iştiyâk duyar. Bu kale Yûnus Emre'nin şu şiirinde gönül kalesi şeklinde ifade edilmiştir.

*Dostdan yana giden kişi kendözinden geçmek gerek
Dost yağmâlar can şehrini alır gönül kal'asını¹⁰³*

Aşk, hissî boyutu sebebiyle dile getirilmesi zor hususlardan biridir ve bazı sûffiler aşkla ilgili hususları anlatırken kullandıkları literatür içerisinde kaleden de istifade ederler. Kalenin aşkla ilgili kullanımlarda temel çağrışım noktası “yıkmak, yok etmek” olur. İlahî aşk geleneği içerisinde kul âşık, Allah mâşuk olarak yer alır. Sülûkün zirve noktasında vuslat vardır. Âşık, mâşukuna aradaki her türlü perdeyi kaldırarak erişebilir. Tasavvuf literatüründe “hicap” lafzı ile ifade edilen bu perdeler nefis, dünya ve dünyalıklar, benlik ve nihâyet mecâzî aşklar şeklinde ifade edilebilir. Kale sembolü aşkla ilgili anlatımlarda dünyayı ve mecâzî aşkı temsil eder. İlahî aşk için mecâzî aşk dahi hicap olarak telakki edildiğinden onun da yıkılması esas alınır.

*İşk nefis iline akdı ne buldıysa yakdı
Kibir kal'asın yıkdı anda çok savaş oldı¹⁰⁴*

Mevlânâ'nın *hamdım, piştım, yandım* ifadesinde dile getirdiği hikmeti, insanın nefis, kalp ve ruh kalelerindeki terakki serüveni olarak anlamak mümkündür. Ayrıca Ahmed Yesevî'nin şu şiirinde bu bölümde yaptığımız tasnifi özet halinde görebilmekteyiz. Şiirde az konuşup zikre devam etmek sûretiyle nefsi öldürmek, tevbe ile din kalesini bina etmek ve gözyaşları ile gönül kalesini kirlerden arındırmak öğütlenir. Neticede ruh, gönül kalesinde, Cemâlullah'ı müşâhede ile huzura erecektir. Şiirdeki dil kalesi ile nefis, din kalesi ile kalp ve dîl kalesi ile ruh / gönül mertebesi ifade edilmiş olmalıdır.

*Nefsi vurup, **dil kalesini** boş bırakın
Allah desen, gâib koşar avâzını
Habersizler bilmez sözü bu fehmini
Can ve gönlü ihsan kılıp, cemâl görün*

103 Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 365.

104 Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 415.

*Nefsi vurup, **din kalesini** binâ edersen,
Kanlar yutup tevbe kılsan, geçer günah
Elin açıp âmin desen, geçer ilâh
Az gönül evini tevbe edip, cemâl görün*

*Nefsi vurup, **dil kalesine** versen huzur
Huzur versen, sen yürürsün, orada rahat
Mahşer günü mürşîdin bakar sana mutlu
Burada ağlayıp, orada varıp cemâl görün¹⁰⁵*

Sonuç

Sûfîlerin mânevî tecrübelerini dile getirirken kullandıkları sembolik dil unsurlarının ne anlama geldikleri ve nasıl anlaşılması gerektiği hususu bir problem olarak varlığını hep hissettirmiştir. Bu çalışmada, mezkûr probleme bir çözüm geliştirmek üzere metin arkeolojisi yöntemi kullanılmış, metinler arasındaki muhteva benzerlikleri ve çağrışımlardan hareketle sembolün arkasına inşa edilen anlam dünyasına dair bütüncül bir bakış açısı oluşturmak amaçlanmıştır. Netice olarak mânevî tecrübelerini dile getirmek isteyen sûfîlerin sembolik ifadeleri zihin dünyalarında yer eden çeşitli şekil, fonksiyon ve çağrışımlarla kullandıkları, aynı sembolü kullanan sûfîlerin lafızlar farklılaşsa da ortak veya en azından benzer mânâları ifade ettikleri görülmektedir. Bir başka ifadeyle ortak semboller, sûfîler için benzer çağrışımlar yapmakta ve ortak bir hakikate işaret etmektedir.

Tasavvuf literatüründe erken dönemlerden itibaren kullanıldığı anlaşılan kale sembolü âyet ve hadislerde yer alan bazı anlatımlar ekseninde oluşmuş ve sûfîlerin özel yorumlarıyla gelişmiştir. Gerek âyetlerdeki kale ile ilgili kullanımlar neticesinde ortaya çıkan çağrışımlar gerekse hadîs-i şeriflerde yer alan kelime-i tevhîd, ibadetler ve ibadethanelerle ilgili benzetmeler ilk dönemlerden itibaren kalenin sembolik bir unsur olarak kullanılmasına zemin hazırlamıştır.

Kale sembolünü merkeze alarak aynı kültür dairesi içerisinde yer alan muhlelif metinlerde yaptığımız araştırma neticesinde tasavvuf literatüründe kale sembolü ile ilgili müstakil kale tasvirleri, hikâyeler ve parça metinler tespit edilmiştir. Kale sembolünün müstakil tasvirlerde

105 Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 478.

insanı ve insanın mânevî terakki serüvenini sembolize ettiği anlaşılmaktadır. Kalelerin büyük savaşların cereyan ettiği yerler olması, nefisle mücâhedeyi en büyük cihad olarak gören sûflerin zihin dünyalarında temsili kale tasvirleri oluşturmuştur. Böylece gerek vücûd gerekse kalp itibarıyla insana dair tasavvurlar kale tasvirleriyle dile getirilmiştir. Ayrıca seyr u sülûk eğitiminde takip edilen ruhânî ve nefsânî tarik farklılığına bağlı olarak nefsin mertebeleri (atvâr) ve ruhun latîfeleri (letâif) dile getirilirken iç içe yükselen kale sembolünden istifade edilmiştir. İnsanın mânevî terakkîsi dile getirilmek istendiğinde kalelerin yapılması, mâsivâ ile ilgili bir husus anlatılmak istendiğinde ise kalelerin yıkılması / yakılması çağrışımı kullanılmıştır.

Zâtü's-suver kalesi hikâyelerinde ise kale sembolünün genel olarak mâsivâyî, özelde ise beşerî ve mecâzî aşkı sembolize edecek şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Şems, Mevlânâ ve Şeyh Galib'in eserlerinde yer alan zâtü's-suver kalesi hikâyeleri, anlatılmak istenen mananın gizlendiği metin örnekleri olarak görülebilir. Bu hikâyelerde zâtü's-suver kalesi, öze ait sûretlerin, mânâyâ dair şekillerin sembolüdür. Vuslat ise sûretten öze, şekilden mânâyâ, sahte olandan hakiki olana ulaşmaktır. Hikâyede anlatılmak istenen de hakiki olana yönelmek üzere fânî olandan vazgeçıştır. Elbette ki bu vazgeçiş her insan için aynı seviyede olmayacaktır. Hikâyedeki üç şehzâdenin, insanın hakîkate yönelişinin nefis, kalp ve ruh seviyelerini temsil ettiği anlaşılmaktadır.

Müstakil anlatımlar ve hikâyeler gibi parça metin ya da mısralar da bir bütün olarak ele alındığında sûfnin anlatmak istediği mânâ konusunda anlaşılabilir bir zemin ortaya çıkabilmektedir. Son bölümde yaptığımız örnek okumada olduğu gibi insanla özdeşleşen kale sembolünün parça metinlerde insanı ve insanın nefis, kalp ve ruhtan müteşekkil tabiatını sembolize ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum hikmetlerin sûflerin zihin/gönül dünyalarında bir bütün olarak tezâhür ettiğini ancak bazen müstakil tasvirlerle bazen hikâyelerle bazen de parça metinlerle dile getirildiğini göstermektedir. Bu yüzden özellikle şiir dilinde kullanılan sembollerin anlaşılmasında ilgili müstakil anlatımlar vasıtasıyla sembolün anlam dünyasına dair bütüncül bir bakış açısı oluşturmak önem arz etmektedir.

Kaynakça

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs am-me's-tehere mine'l-ehâdîsî 'alâ elsineti'n-nâs*. 4. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *ez-Zühd - Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. 12. Cilt. B.y.: Cem'iyetu'l-Merkezi'l-İslâmî, 2010.

Atasağun, Galib. "Sembol ve Sembolizm". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 369-387.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Husrevcerdî el-Hurâsânî. *Kitâbu'z-zühdi'l-kebîr*. nşr. 'Âmir Ahmed Hadar. Beyrût: Muesesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, 1996.

Bilgiç, A. Timur. *Tarih Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2012.

Bulut, Feyza. "Metinlerarasılık' Kavramının Kuramsal Çerçevesi". *Edebi Eleştiri Dergisi* 2 / 1 (Nisan 2018): 1-19.

Can, Şefik. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. 5. Baskı. 6 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.

Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Ebû Hüseyin Nûrî. "Kalplerin Makamları (Makâmâtü'l-kulûb)". *Kalplerin Makamları*. haz. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayykitap, 2015.

Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bustânu'l-ârifîn*. 3. Baskı. B.y.: y.y., 1414/1993.

Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tenbîhu'l-ğâfilîn bi-ehâdîsi seyyidi'l-enbiyâ'i ve'l-murselîn*. nşr. Yûsûf Ali Bedrî. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1421/2000.

Emiroğlu, İbrahim. *Sûfi ve Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. trans. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.

Foucault, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*. Fransızca aslından çev. Veli Urhan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Furat, Ahmet Subhi. "Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Risâlesi". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1-2 (1978), 339-356

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *et-Tibru'l-mesbuk fi nasîhati'l-mülûk*. Thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadu'l-esnâ fi şerh-i esmâi'l-hüsnâ*. Thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: el-Mektebetü'l-Kur'an, 1984.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Min-hâcü'l-âbidîn*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Kim-yâ-i saâdet*. 2 Cilt. Tahran: Şirket-i intişârât-i ilmi ve ferhengi, 1380.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-Envâr*. nşr. Ebu'l-'Alâ 'Affî. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâ'i ve'n-Neşr, t.y.

Geylânî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost Geylânî. *el-Gunye li tâlibi tarîki'l-Hak 'azze ve celle*. nşr. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. 'Uveyda. 2 Cilt. Beyrût: y.y., 1417/1997.

Gölpınarlı, Abdalbaki. *Mesnevî Tercüme ve Şerhi*. 3. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1985.

Gündoğdu, Cengiz. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde "Mânâ Dili". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005): 221-232.

Hacı Bektaş-ı Veli. *Makâlât*. haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Hacı Bektaş Velî. *Makâlât-ı gaybiyye ve Kelimât-ı ayniyye*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2004.

Hakîm Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Gav-rü'l-umûr*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Ahmed Abduh Avd. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2002/1422.

Hakîm Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî. *Hatmu'l-evliyâ'*. nşr. Abdulvâris Muhammed Alî. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1990.

Hakîm Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî. *Edebu'n-nefs*. nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Lübnan: ed-Dâru'l-Mışriyye el-Lubnâniyye, 1413/1993.

Herevî, Abdullâh b. Muḥammed b. Alî el-Ensârî Ebû İsmail. *Menâzî-lu's-sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, t.y.

Holbrook, Victoria Rowe. "Sûretler Kalesi: Mevlânâ ve Gâlib". çev. Murat AK. *İSTEM* 15 (Aralık 2010): 345-361.

Holbrook, Victoria Rowe. "Hüsn ü Aşk'ın Arkeolojisi-I". *Amasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (Haziran 2017), 41-50.

Hucvirî. *Keşfü'l-mahcûb*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasan b. Hibeti'llâh. *Mu'cemu's-şuyûh*. nşr. Vefâ Takiyyuddîn. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 1421/2000.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasan b. Hibeti'llâh. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Guram. 80 Cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 1995.

İbn Ebi Şeybe. *el-Müsannef*. Thk. Hamad b. Abdillâh al-Cum'a-Muhammad b. İbrahim al-Lahidan. Riyad: Mektebetü'r-rüşd en-Naşirun, 2004.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Bustânu'l-vâ'izîn ve riyâdu's-sâmi'în*. nşr. Emînu'l-Behîrî. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1419/1998.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Sıfetu's-safve*. nşr. Ahmed b. Alî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1421/2000.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Telbîsu iblis*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2001.

İbnü'l-Cezerî. *'Uddetu'l-hısnî'l-hasîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1981.

İspirî, Ömer b. Ali. *Ruhun Kaleleri Husûnü'l-metâlib*. haz. Osman Nuri Karadayı. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.

Karaduman, İrfan. *Şiirleriyle ve Türküleriyle Âşık Pirânî*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2013.

Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

Kılıç, Sadık. *İslam'da Sembolik Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Kristeva, Julia. *Revolution in Poetic Language*. trans. Leon S. Roudiez. New York: The Museum of Modern Art, 1984.

Komiyon. *Türkçe Sözlük*. "Kale". 2: 1166-1167. 2 Cilt. Ankara: TDK Yayınları, 1988.

Mevlânâ Celâleddin. *Mecalis-i seb'a (Yedi Meclis)*. trc. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2010.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, trc. ve şerh. Ahmed Avni Konuk. 13. Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.

Mısri, Niyazi Muhammed. *İrfan Sofraları (Mewâidu'l-irfan)*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: Emel Matbaası, 1971.

Muhâsibî, Ebû Abdullâh el-Hâris b. Esed. *Mu'âtabatu'n-nefs*. nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ'. Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, t.y.

Munâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifin el-Haddâdî. *Feydu'l-kadîr fî şerhi'l-câmi'i's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1356/1937.

Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru 'İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

Muttakî el-Hindî, Alâ'u'd-Dîn Alî b. Hisâmi'd-Dîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânfü'rî. *Kenzu'l-'ummâl*. nşr. Bekrî Hayyânî. B.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1401/1981.

Ögke, Ahmet. *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısırî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*. Van: Ahenk Yayınları, 2005.

Ögke, Ahmet. "Mevlana'nın Mesnevi'sinde "Har (Eşek)" Metaforu". *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007): 19-41.

Ögke, Ahmet. "Mevlana'nın Mesnevi'sinde Avcı Metaforu". *Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2007): 83-100.

Ögke, Ahmet. "Mevlana'nın Mesnevi'sinde "Öküz" Metaforu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2008): 9-22.

Ögke, Ahmet. "İbnü'l-Arabî'nin Fususu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı – 2: 2009): 75-89.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*. nşr. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî. Kahire: Dâru es-Selâm, 1428/2007.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *Tafsîlu'n-neş'eteyn ve Tahsîli's-sa'âdeteyn*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, t.y.

Sadık, Muhammed. *Risâle-i mahbub, Nefsin Şehirleri*. haz. Yusuf Turan Günaydın. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.

Suyûtî, Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Fethu'l-kebîr fî dammi'z-ziyâdeti ile'l-Câmi'î's-sağîr*. nşr. Yûsuf en-Nebhânî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1423/2003.

Şems-i Tebrîzî. *Makâlât*. çev. Mehmet Nuri Gençosman. 3. Baskı. İstanbul: Ataç yayınları, 2007.

Şeyh Galib. *Hüsn ü Aşk*. haz. Orhan Okay, Hüseyin Ayan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1975.

Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre Dîvânı. Tenkitli Metin*. İstanbul: H Yayınları, 2008.

Tatçı, Mustafa. *Risâletü'n-nushiyye. Tenkitli Metin*. İstanbul: H Yayınları, 2008.

Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *es-Sünen*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Yesevî, Ahmed. *Divan-ı Hikmet*. ed. Mustafa Tatçı. haz. Hayati Bice. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Araştırma-İnceleme Dizisi, 2016.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tahrîcu ehâdîsi İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*. 7 Cilt. Riyâd: y.y., 1408/1987.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2020): 227 - 262

**Kosova Toplumunda Covid-19 Korkusu, Anksiyete ve Bireysel
Dindarlık Üzerine Bir Araştırma**
A Research on Fear of Covid-19, Anxiety and Individual Religiosity in
Kosovo Society

Feim Gashi

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Kırklareli University, Faculty of Theology,
Department of Psychology of Religion
Kırklareli/Turkey

e-mail: feimgashi@klu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2059-4649>
DOI: 1033718/tid.800472

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 26 Eylül 2020 / September 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Aralık 2020 / December 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Atıf / Citation: Feim Gashi, "Kosova Toplumunda Covid-19 Korkusu,
Anksiyete ve Bireysel Dindarlık Üzerine Bir Araştırma", *Trabzon İlahiyat
Dergisi* 7/2 (Güz 2020): 227 - 262

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kosova Toplumunda Covid-19 Korkusu, Anksiyete ve Bireysel Dindarlık Üzerine Bir Araştırma

Öz

Covid-19 virüsü, Dünya Sağlık Örgütü (WHO/DSÖ) tarafından son dönemlerde ortaya çıkmış en ciddi virüslerden biri olarak kabul edilmektedir. Zira Dünya Sağlık Örgütü covid-19 virüsünün neden olduğu salgını, 11 Mart'tan itibaren pandemi olarak ilan etmiştir. Bu ilan, covid-19 virüsünün dünyanın pek çok ülkesinde ve bölgesinde yayıldığını göstermektedir. Virüsün hızlı yayılışı ve ölüm oranlarının yüksek olması insanlarda korku, kaygı, anksiyete vb. psikolojik durumların artmasına neden olmuştur. Bu gerçeklerden yola çıkarak Kosova'da yaşayan insanların covid-19 gerçeği karşısında korku, anksiyete ve bireysel dindarlık durumlarını belirlemeye yine covid-19'un neden olduğu korku ile bireysel dindarlık, yaş, cinsiyet, eğitim ve ekonomik durumları arasındaki ilişkiyi tespit etmeye çalıştık. Araştırma, tarama yöntemine uygun, anket tekniğinin kullanıldığı bir saha araştırması niteliğindedir. Örneklem, *Kosova'da yaşayan bireylerden* (N=152) oluşmaktadır. Örneklem, *Covid-19 Korkusu, Yaygın Anksiyete Bozukluğu ve Bireysel Din Envanteri* uygulanmıştır. Elde edilen bulgulara göre, bireysel dindarlık ile covid-19 ve eğitim durumu; anksiyete ile cinsiyet ve ekonomik durum arasında anlamlı bir farklılık görülmüştür. Bunun yanında covid-19 korkusu ve anksiyete değişkenleri arasında pozitif; covid-19 korkusu ve beş vakit namaz kılma ile Ramazan orucu tutma arasında negatif yönlü bir korelasyonun olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Kosova, Covid-19, Korku, Anksiyete, Bireysel dindarlık.*

A Research on Fear of Covid-19, Anxiety and Individual Religiosity in Kosovo Society

Abstract

Covid-19 is recognized by the World Health Organization (WHO) as one of the most serious viruses recently experienced. So the World Health Organization declared the covid-19 virus as a pandemic since March 2020. This announcement shows that the covid-19 virus has been spreading to all regions of the world. The spreading of the virus rapidly and a highly death rates cause increasing of psychological problems -fear, anxiety, etc. in humans. Based on these facts, we focused to determine the anxiety, fear and individual religiosity of people in Kosovo against the reality of covid-19. We also tried to recognize the relationship between the fear caused by covid-19 and individual piety, age, gender, education and economic status. This article is a kind of field study wherein the survey technique is used and in accord with screening method. The sample consists of individuals (N = 152) in Kosovo. In the sampling *Fear of Covid-19, Common Anxiety Disorder and Individual Religion Inventory* were applied. According to the findings there is a significant difference between individual religiosity and covid-19; anxiety, gender, educational and economic status. Also, there is positive between covid-19 fear and anxiety variables; it has not been determined that there is a negative correlation between fear of covid-19 and praying five times a day and fasting in Ramadan.

Keywords: *Kosovo, Covid-19, Fear, Anxiety, Individual religiosity.*

Giriş

Covid-19 pandemisi günümüzde geçmişte hiç olmadığı kadar bireyleri, toplumları ve devletleri tehdit etmektedir. Zira öldürücü olan bu virüsün hızlı yayılması bireyde kaygı, korku, huzursuzluk ve karmaşa hissi meydana getirmektedir.¹ Bunun yanında tıp biliminden beklenen çözüm yollarının hala istenilen seviyede olmaması, bu tehdidin artarak devam etmesine neden olmaktadır. Ekonomik ve siyasi zararları yanında şüphesiz en çok tahribatı bireysel sağlık konusunda yapmaktadır. Başka bir ifadeyle korku, anksiyete ve kaygı gibi psikolojik tehditler ruh sağlığını en çok etkileyen psikolojik faktörlerdir. İnsanların içinde bulunduğu böyle dönemler en çok sığınmaya ihtiyaç duydukları dönemlerdir. Bu sığınma mercii bireyden bireye değişse de genellikle doğaüstü bir güç olarak düşünülmektedir. Yani insanoğlunun ve onun geliştirmiş olduğu bilimin çözüm üretmede geç kaldığı ya da üretmediği durumlar karşısında bireyin en çok sığındığı ve yardım talep ettiği gücün, doğaüstü bir güç olduğu söylenebilir.

“Ne kadar modernleşme o kadar sekülerleşme” düşüncesi her ne kadar modern dönemin parolası olmuş olsa da hala insanoğluna istediği güveni sağlayamamaktadır. Zira pozitif bilim hiç olmadığı kadar gelişmiş durumdadır. Ancak virüs ortaya çıkmalı bir yıl olmasına rağmen hala covid-19 ile ilgili tam bir çözüm üretilmiş değildir. Bu, bilimin çözüm üretmeyeceği anlamına gelmiyor ancak çözümün gecikmesi insanoğlu için istenilen bir durum değildir. Başka bir ifadeyle, covid-19 salgını, deprem, sel vb. olaylar karşısında zayıf ve güçsüz kalan insanoğlu, gözünü doğaüstü bir varlığa çevirmektedir ve durumları anlama ve anlamlandırma yoluna başvurmaktadır.

İnsanoğlu yaratılışından itibaren etrafta olan biten her şeye bir anlam yükleme eğilimine sahiptir. İnsan bu anlamlandırma ile hayattaki bu mücadelesinde daha emin adımlarla ilerlemeye çalışır. Çünkü anlamsızlık insanoğlunun en son karşılaşmak istediği şeydir. İşte bu anlamsızlıktan insanoğlunu kurtaran din, hayata anlam katan sistemlerin başında gelir.²

1 Tayyab Rashid, “Güvenli bir Mesafeden Bağlanmanın -Güçlü Yönlerimize Dayanan- 101 Yolu”, *Kaygı Çağı- Salgın Zamanlarında Ruh Sağlığı*, ed. Kemal Sayar (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 45.

2 Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 115.

Başka bir ifadeyle, dini inançlar insanın anlama ihtiyacına cevap vererek, yaşanan hadiseler karşısında sebep sonuç ilişkisi kurmasını kolaylaştırmaktadır.³

Covid-19 salgını yeni bir pandemi sorunu olduğundan dolayı konuyla ilgili yeterli bilimsel çalışma bulunmamaktadır. Ancak, buna rağmen hem yurtdışında⁴ hem ülkemizde⁵ konunun farklı yönleriyle araştırıldığını görmekteyiz. Aynı zamanda covid-19 ile ilgili; *Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma*,⁶ *Kovid-19 Sürecinde Yaşlı Olmak: 65 Yaş ve Üstü Vatandaşlar İçin Uygulanan Sokağa Çıkma Yasağı Üzerine Değerlendirmeler ve Manevi Sosyal Hizmet*,⁷ *Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi*,⁸ *Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı: Post-Pandemik Dönem ve Din*,⁹ *Küresel Salgın Zamanında Din Görevlileri Gözüyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Hizmeti ve Eğitimi*,¹⁰ *Koronavirüs (Covid-19) Salgını Sonrası 20-60 Yaş Arası Bireyle-*

-
- 3 Asım Yapıcı, "Kovid-19 Küresel Salgına Dini ve Din Dışı Yüklemeler: Tanrı'nın Gazabı mı, İnsanın Suçu mu?", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020), 126.
 - 4 N.T. Wright, *God And the Pandemic- A Christian Response on the Coronavirus and Its Aftermath* (Paperback - June 19, 2020).; Wesley J. Wildman vd., *Religion and the COVID-19 pandemic*, Published online: (15 Apr 2020).
 - 5 Kemal Sayar, *Kayı Çığı-Salgın Zamanlarında Ruh Sağlığı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020).; Ejder Okumuş, *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*, (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020).; Muhammet Kızılgeçit vd., *COVID19 Sürecinde Yaşlılarda Ruh Sağlığı ve Dini Başa Çıkma: Uygulamalı Bir Model Geliştirilmesi ve Etkililiğinin Test Edilmesi*, (Proje No: SBA-2020-8594), Atatürk Üniversitesi Bap, 2020.
 - 6 Fatih Kandemir, "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid- 19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Tokat İlmîyat Dergisi*, 8/1 (Haziran 2020), 99-129.
 - 7 Nevzat Gencer, "Kovid-19 Sürecinde Yaşlı Olmak: 65 Yaş ve Üstü Vatandaşlar İçin Uygulanan Sokağa Çıkma Yasağı Üzerine Değerlendirmeler ve Manevi Sosyal Hizmet", *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2020), 35-42.
 - 8 Feim Gashi, "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 511-535.
 - 9 Muhittin İmlı, "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihanı: Post-Pandemik Dönem ve Din" *Dini Araştırmalar*, 23/57 (2020), 65-94.
 - 10 Amine N. Çıtırık – Zeki S. Zengin, "Küresel Salgın Zamanında Din Görevlileri Gözüyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Dini Hizmeti ve Eğitimi", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Özel Sayı (Temmuz 2020), 599-624.

rin Psikolojik Dayanıklılıklarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi,¹¹ *Covid-19 Küresel Salgınına Eko-Dini Tepkiler: Çevre Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*,¹² *Covid-19 Pandemisinde Yetişkinlerde Yaşamın Anlamı ve Ölüm Kaygısı İle İyilik Hali Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*,¹³ *Koronavirüs Salgını Sürecinde Yaşlıların Örselenen Onuru ve Hadislerde Yaşlıların Konumu*¹⁴ Hz. Peygamber'in Hadislerinde Tedavî ve Karantina¹⁵ gibi çalışmalar gerçekleştirilmiş ve bu çalışmalarda konular farklı değişkenlerle ilişkilendirilerek incelenmiştir. Covid-19 sorunu yeni bir sorun olduğundan dolayı hem ülkemizde hem de dünya genelinde çok az bilimsel çalışma yapılmıştır. Özellikle bizim çalışmayı yürüttüğümüz Kosova Cumhuriyeti'nde covid-19 ve dini inanç ile ilgili şimdiye kadar herhangi bir akademik çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu çalışma hem covid-19 korkusu hem anksiyete hem de bireysel dindarlığın önemini ve özellikle de aralarındaki ilişkiyi tespit etmek açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışmada, katılımcıların covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık ile olan ilişkisi çerçevesinde incelenmektedir. Bu bağlamda çalışmada, ilk olarak, "katılımcıların covid-19'un sağlamış olduğu korku ve anksiyete ile başa çıkmada dini inancın etkisinin olup olmadığı?" sorusuna nasıl bir cevap verildiği tespit edilmeye, ayrıca covid-19'un sağlamış olduğu korku ve anksiyete ile cinsiyet, yaş, eğitim ve ekonomik durumun da nasıl bir etkiye sahip olduğu tespit edilmeye çalışılmaktadır. Dini inancın depresyon, sel, savaş, kaza, hastalık gibi krizler karşısında bireylere sağlamış olduğu anlam ve anlamlandırmayı, covid-19 konusunda da sağlayıp sağlamadığını tespit etmeye çalışacağız.

11 Özgür Tönbul, "Koronavirüs (Covid-19) Salgını Sonrası 20-60 Yaş Arası Bireylerin Psikolojik Dayanıklılıklarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Akademik Psikolojik Danışma ve Rehberlik Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Haziran 2020), 159-174.

12 Nilgün S. Kılıç, "Covid-19 Küresel Salgınına Eko-Dini Tepkiler: Çevre Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (Haziran 2020), 116-127.

13 Arzu Özyürek - Derya Atalay, "Covid-19 Pandemisinde Yetişkinlerde Yaşamın Anlamı ve Ölüm Kaygısı İle İyilik Hali Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 12746 (Haziran 2020), 458-472.

14 Recep Ertuğay, "Covid-19 Koronavirüs Salgını Sürecinde Yaşlıların Örselenen Onuru ve Hadislerde Yaşlıların Konumu", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3/1 (Haziran 2020), 51-62.

15 Recep Ertuğay, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Tedavî ve Karantina", *Taras Shevchenko 5th International Congress on Social Sciences The Book of Full Paper*, 2020, 124-140.

Hastalık, deprem, sel, savaş vb. krizlerde olduğu gibi covid-19 karşısında da insanoğlu zaman zaman kendini zayıf, güçsüz ve aciz olarak görebilir. Ancak buna rağmen insanoğlu bu felaket veya krizleri anlama ve anlamlandırma konusunda her zaman çaba göstermektedir. Anlam ve anlamlandırma konusunda insanoğlunun başvurduğu en önemli yollardan biri dini inançlarıdır. Zira bu felaketler veya krizlere dini inançlar bir anlam yüklemekte ve böylece problemler ile başa çıkmada olumlu etkiler oluşturma potansiyeli taşımaktadırlar.¹⁶ Başka bir ifadeyle dini inanç, sağlamış olduğu anlam ve anlamlandırma ile insanı, hem psikolojik olarak sağlıklı hem de sorunlarıyla başa çıkan bir birey haline getirir.¹⁷

Aslında dini inançlar sadece kriz dönemlerinde değil aynı zamanda normal hayat şartlarında da insanoğlunun hayatına anlam katmaktadır. Ancak kriz dönemlerini yaşayan bireyler bu tür anlam ve anlamlandırma daha çok ihtiyaç duymaktadır. Çünkü bu dönemler hem daha karışık hem de daha sıkıntılıdır. Bundan dolayıdır ki bu dönemlerde Yüce varlığa sığınma ve O'ndan yardım talep etme ihtiyacı daha çok hissedilmektedir.¹⁸ Ayrıca bu sığınma insanoğluna krizleri anlama ve anlamlandırma konusunda önemli katkılar sağlamaktadır. Zira Gashi tarafından yapılan *Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi* adlı çalışmada da benzer sonuçlar elde edilmiştir.¹⁹ Çalışmada katılımcıların büyük çoğunluğu, süreci anlama ve anlamlandırma konusunda dini inancın önemli bir etkisinin olduğunu vurgulamıştır.

Covid-19 virüsünün günümüzde neden olduğu salgın gibi eski dönemlerde de benzer virüslerin neden olduğu salgınların yaşandığı ve insanoğlunu tehdit ettiği bilinmektedir. Başka bir ifadeyle, Dünya Sağlık Örgütü tarafından pandemi olarak kabul edilen covid-19 salgınına bezer pandemiler daha önce de yaşanmıştır. Kara Veba, 1347-1351 yılları arasında Avrupa'da büyük yıkıma yol açmış, Avrupa nüfusunun 3'te 1'inin

16 Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 17.

17 Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping* (New York; The Guilford Press, 1997), 48.

18 Gashi, "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", 109.

19 Gashi, "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", 109.

ölümüne neden olmuştur.²⁰ 1918-1919 kış aylarında yaşanan İspanyol gribi de bunlardan biridir. İspanyol gribinden 50-140 milyon insanın öldüğü ifade edilmektedir.²¹ Yine son yüzyılda dünya HIV/AIDS ile yüz yüze gelmiştir. İlk defa 1976 yılında ortaya çıkan bu hastalığın 1981'den bu yana en az 30 milyon can aldığı ifade edilmektedir. 25 Eylül 2020 den itibaren bugüne kadar covid-19 virüsü dünya genelinde 32 milyon insana bulaşmış durumdadır ve bunlar içerisinde 983 bin kişi hayatını kaybetmiştir. Kosova Cumhuriyeti Sağlık Bakanlığının açıklamalarına göre ise covid-19 virüsü Kosova'da 15,333 kişiye bulaşmış ve içlerinden 616 kişi vefat etmiştir. Kısacası insanlık tarihi içerisinde pandemi sayılabilecek salgınların dönem dönem yaşandığı ve bu salgınların neden olduğu hastalıkların milyonlarca insanın canına mal olduğu anlaşılmaktadır.

1. Araştırmanın Modeli ve Hipotezleri

Araştırmanın Modeli

Şekil 1: Değişkenler Arası İlişkileri Gösteren Model

Demografik Değişkenler	
- Cinsiyet	- Covid-19
- Yaş <	- Korkusu Anksiyete
- Ekonomik Durumu >	∨ ^
- Eğitim Durumu	- Bireysel Dindarlık Envanteri

Araştırmamızda covid-19, anksiyete ve bireysel dindarlık ve demografik değişkenler (cinsiyet, yaş, ekonomik ve eğitim durumu) temel değişkenlerdir. Bu değişkenler arasındaki ilişkiler ayrıntılı bir şekilde şekil 1'de sunulmuştur. Bunun yanında araştırmamızda bu değişkenler arasında ilişkilerin olup olmadığı, varsa ilişkilerin hangi yönde olduğunun tespiti ve yorumlanması da amaçlanmıştır.

Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmamızın ana hipotezi şudur: Katılımcılar covid 19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık konusunda cinsiyet, yaş, ekonomik ve eğitim durumu değişkenine göre farklılık gösterir.

20 Ejder Okumuş, "Afetleri Çok Yönlü Okumanın Önemi", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 24.

21 Alfred W. Crosby, *America's forgotten pandemic: The Influenza of 1918*. (New York: Cambridge University Press, 2003), 209.

Kadın katılımcıların covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık düzeyi erkek katılımcılara göre daha yüksektir. Yaş arttıkça covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık artmaktadır.

Ekonomik durumu kötü olan katılımcıların covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık düzeyi ekonomik durumu iyi olan katılımcılara göre daha yüksektir.

Eğitim durumu yüksek olan katılımcıların covid-19 korkusu ve anksiyete düzeyi eğitim durumu düşük olan katılımcılara göre daha yüksektir; bireysel dindarlık konusunda ise eğitim durumu düşük olan katılımcılara göre daha zayıftır.

Katılımcılarda genel olarak bireysel dindarlığın yüksek olması covid-19 korkusu ve anksiyete düzeylerinin azalmasında olumlu etkiye sahiptir.

Katılımcılarda covid-19 ve anksiyete oranı ile beş vakit namaz kılma, Ramazan orucu tutma, dua etme ve yüzünden/ezbere Kur'an okuma arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

2. Metod

Araştırmada Örneklem ve Olgusal Durum

Araştırmada dokümantasyon ve betimsel ilişkiyel tarama modeli metod olarak kullanılmıştır. Elde edilen veriler anket tekniği ile elde edilmiştir.

Araştırmamızın örneklemini oluşturan katılımcıların demografik özellikleri şöyledir: 114'ü (%75) erkek, 38'i ise (%25) kadındır. Yaş durumu bakımından deneklerin 25'i (%16,4) 13-20 yaş, 42'si (%27,6) 21-30 yaş, 75'i (%49,3) 31-54 yaş aralığında ve 10'u (%6,6) 55 ve üzeri yaşlarda olduklarını belirtmişlerdir. Ekonomik durum bakımından katılımcıların 5'i (%3,3) ekonomik durumunu kötü-çok kötü, 89'u (%58,5) ekonomik durumunu orta ve 58'i (%38,2) ekonomik durumunu iyi-çok iyi olarak beyan etmiştir. Eğitim durum bakımından katılımcıların 9'u (%5,9) ilkokul ve ortaokul, 26'sı (%17,1) lise, 72'si (%47,4) üniversite ve 45'i (%29,6) lisansüstü mezunu olduklarını ifade etmişlerdir.

Araştırmada Ölçme Araçları

Araştırmada ölçek dört bölümden oluşmaktadır; *Kişisel Bilgi For-*

mu, Covid-19 Korkusu, Anksiyete, Bireysel ve Din Envanteri'nden oluşan araştırma anket formumuz bilgi toplama ve ölçme aracı olarak kullanılmıştır.

Kişisel Bilgi Formu: Formda katılımcıların cinsiyeti, yaş, ekonomik ve eğitim durumuna yönelik sorulara yer verilmiştir.

Covid-19 Korkusu Ölçeği: Bireyin covid-19'un neden olduğu korkuya karşı tutumunu ölçmek amacıyla 7 sorudan oluşan ölçektir. Katılımcıların "tamamen katılıyorum" ile "tamamen katılmıyorum" arasında değerlendirme yapacakları 5'li likert tipi bir ölçektir. Ölçekten alınabilecek en düşük puanlar 7 iken en yüksek puan ise 35 tir. Ölçekten alınan yüksek puan yüksek düzeyde covid-19 korkusu yaşamak anlamına gelmektedir.²²

Covid-19 ile ilgili bu ölçeğin geçerliliği ve güvenilirliği bulgular sonucunda elde edilmiştir. Covid-19'un neden olduğu korku ölçeğini oluşturan soruların madde ağırlık yükleri Kasier-Meyer-Olkin (KMO) ölçek yeterliliği Cronbach Alfa güvenilirlik değerleri tablo halinde verilmiştir.

Şekil 2: KMO=, 866; p=, 000; Cronbach Alfa, 8425-Faktör Ağırlığı

1. Koronavirüsten çok korkuyorum	,5872
2. Koronavirüs hakkında düşünmek beni rahatsız ediyor	,4281
3. Koronavirüsü düşündüğümde ellerimin yapış yapış olduğunu hissediyorum	,6361
4. Koronavirüs nedeniyle hayatımı kaybetmekten korkuyorum	,6242
5. Sosyal medyada veya televizyonda koronavirüs hakkında haber ve hikâyeler izlediğimde gergin ve endişeli oluyorum	,3298
6. Koronavirüse yakalanma endişesinden dolayı uyuyamıyorum	,6135
7. Koronavirüse yakalanacağımı düşündüğümde kalbim sıkışıyor	,6801

Yaygın Anksiyete Bozukluğu (YAB 7): Katılımcıların anksiyete düzeylerini tespit etmek amacıyla Spitzer ve arkadaşları tarafından geliştirilmiş, yaygın anksiyete bozukluğunu değerlendiren kısa, *özbildirimle* doldurulan bir testtir.²³ Bu ölçek her gün ortaya çıkan birçok olay ya da etkinlik

22 Fuat Bakioğlu vd., "Fear of COVID-19 and Positivity: Mediating Role of Intolerance of Uncertainty, Depression, Anxiety, and Stress", *International Journal of Mental Health and Addiction*, (Mayıs 2020), 1-14.

23 Kroenke Kurt vd., "Anxiety Disorders in Primary Care: Prevalence, Impairment, Comorbidity, and Detection", *Annals of Internal Medicine* 146 (April 2007), 317-325.:

hakkında aşırı anksiyete ve gerginlik duyma, kişinin üzüntüsünü kontrol etmeyi güç bulması ve bunlara ek olarak huzursuzluk, kolay yorulma, zihinsel yoğunlaşma güçlüğü, iritabilite, kas gerginliği, uyku bozuklukları gibi bulguların eşlik edebildiği bir bozukluk olarak tanımlanır. Bu ölçek 7 maddelik bir ölçektir.

Sinirli, kaygılı, endişeli misiniz?

Endişelenmeyi kontrol edememe ya da durduramama.

Farklı konularda çok fazla endişelenme.

Gevşeyip rahatlayamama.

Yerinizde duramayacak kadar kıpır kıpır ve huzursuz olma.

Çabuk sinirlenme, kızma ya da huzursuz olma.

Çok kötü bir şey olacak diye korkma.

Ölçekte her bir madde için seçenekler şöyledir; 'hiç (1 puan), sadece birkaç gün (2 puan), günlerin yarısından fazla (3 puan) ve hemen hemen her gün (4 puan) şeklindedir. Ölçekte 7 madde olduğundan ölçekten alınan en düşük puan 7, en yüksek puan ise 28'dir. Bartlett testinde $\chi^2=824,041$; $p=,001$ bulundu. Korelasyon matrisi incelenmesinde birbiriyle korelasyon katsayısını 0,9 üstüne çıkaracak şekilde madde örtüşmesi saptanmadı. Ayrıca, özdeğeri >1 olan yalnızca tek faktör olduğu ve bu faktörün toplam varyansın %60,361 açıkladığı görüldü. Ölçek, Konkan ve arkadaşları tarafından İngilizceden tercüme edilmiş ve aynı zamanda ölçeğin Türkçesi için güvenilirlik geçerlilik çalışması yapılmıştır. Araştırmamızda bu ölçek söz konusu çalışmadaki haliyle kullanılmış ve araştırmaya has güvenilirlik geçerlilik çalışması yapılmamıştır.²⁴

Dindarlık: Araştırmada katılımcıların dindarlık düzeylerini tespit etmek amacıyla Zagumny, Pierce, Adams ve Fallos tarafından geliştirilen ve psikometrik analizleri yapılan *Bireysel Din Envanteri (Individual Religi-*

Robert L. Spitzer vd., "A brief Measure for Assessing Generalized Anxiety Disorder: the GAD-7", *Arch Intern Med/Vol 166* (May 2006), 1092-1097.

24 Ramazan Konkan vd., "Yaygın Anksiyete Bozukluğu-7 (YAB-7) Testi Türkçe Uyarlanması, Geçerlik ve Güvenirliği", *Nöropsikiyatri Arşivi Dergisi* 50 (2013), 53-58; Ölçeğin Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değeri (0,904); Bartlett's Test of Sphericity değeri ($\chi^2=824,041$; $p=001$) olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirliğini gösteren Cronbach Alfa değerinin $a=0,852$ olduğu görülmüştür. Bu istatistiksel değerler neticesinde ölçeğin uygulanabilir olduğu anlaşılmıştır. Ölçeği oluşturan her bir maddenin birbiriyle ilişkisi gösteren korelasyon katsayıları ise, $r=,395$ ile $r=,720$ arasında değişmektedir ($p=,001$).

on Inventory) kullanılmıştır.²⁵ Söz konusu ölçek, bireylerin ferdi hayatında dinin etkisini, dini bilgi düzeyini ve dini anlayışını geliştirmeye verdiği önemi, dinin bireysel hayatında taşıdığı değeri ölçmeyi hedefleyen, tek boyutlu 6 maddelik bir ölçektir:

Sıklıkla dinim hakkında bilgiler okuyorum.

Kendi dinimi daha çok anlamaya çalışıyorum.

Hayatın anlamıyla ilgili birçok sorunun cevabını içerdiği için, din benim için önemlidir.

Dini inançlarım, yaşama karşı bütün bakış açımı etkilemektedir.

Din, hayatımdaki bütün uğraşları etkilemektedir.

Kişisel olarak dini düşünce ve dualara belirli bir süre ayırmak benim için önemlidir.

Maddelerin her biri için seçenekler ise: bana hiç uygun değil (1 puan), bana uygun değil (2 puan), bana biraz uygun (3 puan), bana oldukça uygun (4 puan) ve bana çok uygun (5 puan) şeklindedir. Ölçekte 6 madde olduğundan ölçekten alınan en düşük puan 6, en yüksek puan ise 30'dur. Ölçekteki altı soru faktör analizine tabi tutulmuş, ölçeği oluşturan maddelerin tek boyutta toplandığı, ölçeğin varyansı açıklayıcılık oranının %57,7 olduğu görülmüştür. Ölçek, Ayten tarafından İngilizceden tercüme edilmiş ve ölçeğin Türkçesi için güvenilirlik geçerlilik çalışması yapılmıştır. Bu araştırmada ölçek söz konusu çalışmadaki haliyle kullanılmış, araştırmaya has güvenilirlik geçerlilik çalışması yapılmamıştır.²⁶

Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Bu araştırma Kırklareli Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimsel Araştırmalar ve Yayın Etiği Kurulu'nun 2020 tarih 35523585-199 kararlarıyla

25 Zagumny, M. J., vd., "Psychometric Analysis of the Religious Identity Index", *Presentations at the 24th Annual Convention of the Association for Psychological Science*, Chicago, IL (May 2012). 24-27, Aktaran: Ali Ayten, "Din Ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları Ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 13.

26 Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", 13; Ölçeğin Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değeri (,758); Bartlett's Test of Sphericity değeri($\chi^2=819,682$; $p=000$) olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirliğini gösteren Cronbach Alfa değerinin $\alpha=,851$ olduğu görülmüştür. Bu istatistiksel değerler neticesinde ölçeğin uygulanabilir olduğu anlaşılmıştır. Ölçeği oluşturan her bir maddenin birbiriyle ilişkisi gösteren korelasyon katsayıları ise, $r=.394$ ile $r=.736$ arasında değişmektedir ($p=.000$).

onaylanmıştır. Araştırmanın amacına uygun olarak hazırlanan anket, Nisan 2020’de Google Form üzerinden hazırlanmış ve uygulanmıştır. Katılımcılara ulaşmak için ise sosyal medya hesaplardan duyuru yapılmıştır. Anket Google Form’da bir ay açık kalmış ve bu sürede katılan katılımcı sayısı 152 kişi olarak belirlenmiştir. Anketlerin doldurulması eksiksiz olduğundan tamamı değerlendirmeye alınmıştır.

Google Form’dan anketler excel olarak indirilmiş ve veri analizleri de SPSS paket programı ile yapılmıştır. Covid-19 ölçeğini oluşturan maddeleri faktörleştirmede temel bileşenler analizi, maddeler arasındaki iç-tutarlılığı belirlemek için de iç-tutarlılık analizi yapılmıştır.

Araştırmada hem sürekli değişken hem süreksiz değişkenler arasındaki ilişkinin tespiti için t-test ve ANOVA kullanılmıştır. Regresyon analizi ise sürekli değişkenler arasındaki ilişkileri tespit etmek için kullanılmıştır. Bu araştırma daha çok birincil verilere dayanıyor olsa da konunun teorik alt yapısının oluşturulması için de ikinci verilerden yararlanılmıştır. Ayrıca ölçek ve elde edilen bulguların yorumlanması ve karşılaştırması sırasında da diğer araştırmacıların ulaştığı bulgulardan faydalanılmıştır.

3. Bulgular ve Yorumlar

Covid-19 korkusu, Anksiyete ve Bireysel Dindarlık ile Cinsiyet, Yaş Farkı, Ekonomik ve Eğitim Durum Farklılığına Göre Değişmekte midir?

Dünyanın her tarafını etkisi altına almış olan covid-19 virüsü farklı bilim insanları ve farklı bilim dalları tarafından her geçen gün daha çok araştırılmaktadır. Covid-19 konusu özellikle tıbbi araştırmaların yanı sıra sosyal bilimler içerisinde de farklı ampirik araştırmalara konu olmaktadır. Biz de bu araştırmayla birlikte Kosova’da yaşayan insanların covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık durumlarını anlamaya çalışacağız.

3.1. Cinsiyete Göre Covid-19 Korkusu, Anksiyete ve Bireysel Dindarlık

Cinsiyet ile covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık arasında ilişki olup olmadığını belirlemek amacıyla “Bağımsız Grup t-testi” analizi uygulanmıştır. Araştırma hipotezinde kadın katılımcıların covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık boyutlarında erkek katılımcılara göre daha fazla etkilenmiş olduğu öngörülmüştür. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular Tablo 1’de sunulmaktadır.

Tablo 1: Cinsiyete Göre Covid-19 Korkusu, Anksiyete ve Bireysel Dindarlığa Bakış t-test Sonuçları

Boyut	Cinsiyet	Sayı	Ortalama x	Std. S	T	P
Covid-19 Korkusu	1. Erkek	114	1,91	,63575	-1,210	,433
	2. Kadın	38	2,06	,78079		
Anksiyete	1. Erkek	114	1,53	,47835	-2,743	,000
	2. Kadın	38	1,83	,83772		
Bireysel Dindarlık	1. Erkek	114	4,57	,57210	,500	,624
	2. Kadın	38	4,51	,59197		

Tablo 1’de görüldüğü gibi *Covid-19 Korkusu* boyutunda erkek katılımcıların ortalaması ($M=1,91$), kadın katılımcıların ortalamasına ($M=2,06$) göre daha düşük olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu fark istatistik bakımından anlamlı düzeyde değildir ($p=.433$). Bu bulgularda her ne kadar anlamlı bir fark olmadığı görülmüş olsa da erkek katılımcıların covid-19 korkusu boyutunda kadın katılımcılara göre daha az korktukları anlaşılmaktadır.

Covid-19 Korkusu boyutunda olduğu gibi *Anksiyete* boyutunda da erkek katılımcıların ortalaması ($M=1,53$), kadın katılımcıların ortalamasına ($M=1,83$) göre daha düşük olduğu görülmektedir. Aynı zamanda bu fark istatistik bakımından da anlamlı bir düzeydedir ($p=.000$). Bu bulgulara göre erkek katılımcıların kadın katılımcılara nazaran anksiyetelerinin daha düşük olduğu anlaşılmaktadır.

Bireysel Dindarlık boyutunda ise erkek katılımcıların ortalamasının ($M=4,57$) kadın katılımcıların ortalamasına ($M=4,51$) göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Ancak bu farklılık istatistik bakımından anlamlı düzeyde değildir ($p=.624$). Bu bulgular ışığında, erkek ve kadın katılımcıların anksiyete ve bireysel dindarlık boyutlarında farklılıktan çok benzer özelliklere sahip oldukları söylenebilir. Tüm bu bulgular, “Kadın katılımcıların covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık düzeyi erkek katılımcılara göre daha yüksektir.” şeklindeki hipotezimizin büyük bir kısmının desteklendiğini göstermektedir.

Araştırmada elde edilen sonuçlara göre, cinsiyet farklılığında sadece anksiyete boyutunda anlamlı bir farkın olduğu görülmüştür. Covid-19

korkusu ve bireysel dindarlık boyutunda ise anlamlı bir fark görülmemiştir. Buna rağmen covid-19 korkusu ve anksiyete boyutunda kadın katılımcıların ortalaması daha yüksek iken bireysel dindarlık konusunda daha düşük olduğu görülmüştür.

Bu sonuçlara göre diyebiliriz ki kadınlar, erkeklere nazaran bu tür krizler karşısında daha çok korku, kaygı ve anksiyete gibi duyguları yaşamaktadır. Kadınların kalıtsal, biyolojik ve hormonal özellikleri yanında toplumda erkeklere nispetle duygu ve davranışlarını daha az kontrol etmelerinin, yine kadınların duygularını erkeklere nazaran daha yoğun yaşamalarının bunlara neden olduğu kanaatindeyiz.²⁷ Ayrıca bu zayıflık duygusunun getirmiş olduğu korku, kaygı ve anksiyete gibi psikolojik ruh halleri onların hızlı düşünme veya hızlı hareket etmelerini de yavaşlatmaktadır. Bunun yanında bireysel dindarlık boyutunda da düşük ortalamaya sahip olmalarının da bununla ilgili olduğu kanaatindeyiz. Zira dindar insanlar yaşanan bu tür olumsuz krizleri felaketleştirmemektedirler.²⁸ Başka bir ifadeyle, dini inanç bu tür krizler karşısında insanlara umut aşılayarak bu zor dönemlerin biteceği konusunda onları ikna etmektedir.

Covid-19 ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımız zaman hem benzer hem de farklı sonuçların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Mesela, Türkiye’de 10-12 Mart arasında yapılan araştırmada kadınların korku ve endişe oranının %71 gibi çok yüksek bir rakama ulaştığı görülmüştür.²⁹ Kandemir tarafından covid-19 ile ilgili yapılan çalışmada, covid-19’un erkeklerin dini düzeylerini yükselttiği, ölüm kaygı düzeylerini ise düşürdüğü tespit edilmiştir.³⁰ Diğer taraftan Tönbul’ün covid-19 ile ilgili yaptığı çalışmada ise kadınların psikolojik dayanıklılığının erkeklere göre daha yüksek seviyede olduğu görülmüştür.³¹ Yine Özyürek ve Atalay tarafından covid-19

27 Özyürek - Atalay, “Covid-19 Pandemisinde Yetişkinlerde Yaşamın Anlamı ve Ölüm Kaygısı İle İyilik Hali Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 467.

28 Fatma Kirman, “Sosyal Medya Salgın Psikolojisi: Algı, Etki ve Başa Çıkma”, *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi* 2 (2020), 27.

29 Fatoş Karahasan, “Türk halkı koronavirüsle ilgili ne düşünüyor?”, *cnnturk.com* (19 Eylül 2020), <https://www.cnnturk.com/yazarlar/guncel/fatos-karahasan/turk-halki-koronavirusle-igili-ne-dusunuyor>.

30 Kandemir, “Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid- 19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, 119.

31 Tönbul, “Koronavirüs (Covid-19) Salgını Sonrası 20-60 Yaş Arası Bireylerin Psikolojik

ile ilgili yapılan çalışmada, kadınların ölüm kaygısı hafif düzeyde iken erkeklerin ölüm kaygısının orta düzeyde olduğu görülmüştür.³² Bizim çalışmamızın sonuçlarını değerlendirirken kadınların covid-19 korkusu ve anksiyete ortalamalarının yüksek olmasının kalıtsal, biyolojik ve hormonal etkilerden kaynaklandığını açıklamaya çalıştık. Tönbül ve Özyürek ile Atalay ise sonuçların pandemi döneminde evde kalan erkeklerin pandemiyle ilgili medyayı daha fazla takip etmiş olmasından, kadınların ise ev içinde buldukları uğraşların erkeklerden daha fazla olmuş olmasından kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.³³

Covid-19 ile ilgili yapılan çalışmalardan bazılarında anksiyete durumu da tespit edilmeye çalışılmıştır. Mesela Çin’de yapılan iki çalışmada, sağlık çalışanları ve covid-19 virüsüne yakalanan hastalarda depresyon, travma sonrası stres bozukluğu, anksiyete ve uykusuzluk olduğu tespit edilmiştir.³⁴ Yine 2005 yılında SARS ile ilgili yapılan çalışmada, ağır akut solunum yolu yetersizliği sendromu (SARS) gibi bulaşıcı hastalıkların bireylerin anksiyete, depresyon ve stres düzeylerini artırabildiği görülmüştür.³⁵

Bireysel dindarlık boyutunda da elde ettiğimiz sonuçların daha önce yapılan bazı çalışmalarla farklılık gösterdiği görülmüştür. Mesela Ayten tarafından yapılan çalışmada kadınların bireysel dindarlıktan aldığı puan erkeklere göre daha yüksek olarak tespit edilmiştir.³⁶ Yine

Dayanıklılıklarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 165.

32 Özyürek - Atalay, “Covid-19 Pandemisinde Yetişkinlerde Yaşamın Anlamı ve Ölüm Kaygısı İle İyilik Hali Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 463.

33 Tönbül, “Koronavirüs (Covid-19) Salgını Sonrası 20-60 Yaş Arası Bireylerin Psikolojik Dayanıklılıklarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 165.; Özyürek - Atalay, “Covid-19 Pandemisinde Yetişkinlerde Yaşamın Anlamı ve Ölüm Kaygısı İle İyilik Hali Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 467.

34 Bo Hai Xin vd., “Posttraumatic stress symptoms and attitude toward crisis mental health services among clinically stable patients with COVID-19 in China”, *Psychological Medicine*, 1/2 (Mart 2020), 2.; Shuai Liu vd., “Online mental health services in China during the COVID-19 outbreak”, *The Lancet Psychiatry* 7/4 (2020), 17-18.; Yu-Tao Xiang vd., “Timely mental health care for the 2019 novel coronavirus outbreak is urgently needed”, *Lancet Psychiatry* 7/3 (2020), 228-229.

35 Kitty K. Wu vd., “Posttraumatic Stress, Anxiety, and Depression in Survivors of Severe Acute Respiratory Syndrome (SARS)”, *Journal of Traumatic Stress: Official Publication of The International Society for Traumatic Stress Studies* 18/1 (2005), 39-42.

36 Ayten, “Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, 18.

Gashi tarafından intihar ile ilgili yapılan çalışmada kadın katılımcıların bireysel dindarlık ortalamasının erkeklere nazaran daha yüksek olduğu görülmüştür.³⁷ Özetle hem bizim çalışmamız hem de diğer araştırmacılar tarafından covid-19 ile ilgili yapılan çalışmalarda kadınların erkeklere nazaran covid-19 korkusu ve anksiyete duygularını daha yüksek oranda yaşadıkları görülmüştür.

3.2. Yaş Farkına Göre Covid-19 Korkusu, Anksiyete ve Bireysel Dindarlık

Yaş farkı, ekonomik durum ve eğitim durumu gibi değişkenler ile covid-19, anksiyete ve bireysel dindarlık arasındaki ilişkiyi incelemek için ANOVA testi kullanılmıştır. Araştırmada, yaş farkının katılımcıları covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık boyutlarında etkili olup olmadığı analiz sonuçları Tablo 2’de özetlenmiştir.

Tablo-2: Yaş Farkına Göre Covid-19 Korkusu, Anksiyete ve Bireysel Dindarlığa Bakış Boyutların Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

Boyut	Yaş Farkı	Sayı	Ortalama x	Std. S	F	P	Fark
Covid-19 Korkusu	1. 13-20	25	1,87	,93307	,216	,885	-
	2. 21-30	42	1,96	,62413			
	3. 31-55	75	1,98	,62331			
	4. 55- ve üzeri	10	1,86	,57538			
	Toplam	152	1,95	,67547			
Anksiyete	1. 13-20	25	1,67	,77780	,178	,911	-
	2. 21-30	42	1,57	,56308			
	3. 31-55	75	1,60	,58114			
	4. 55- ve üzeri	10	1,53	,43670			
	Toplam	152	1,60	,60034			

37 Gashi, "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", 28.

Bireysel Dindarlık	1. 13-20	25	4,53	,64492	,455	,714	-
	2. 21-30	42	4,50	,53785			
	3. 31-55	75	4,57	,59967			
	4. 55- ve üzeri	10	4,73	,35312			
	Toplam	152	4,55	,57563			

Tablo 2’de görüldüğü gibi yaş farkı ile covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık boyutunda ANOVA sonuçları şöyledir; yaş farkı ile *Covid-19 Korkusu* ($F(152)=,216,p>,05$), *Anksiyete* ($F(152)=,178,p>,05$) ve *Bireysel Dindarlık* ($F(152)=,455,p>,05$) boyutların tamamında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir. Bu bulgular covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık boyutlarında yaş farkının anlamlı düzeyde olmadığını göstermektedir. Ancak buna rağmen *Covid-19 Korkusu* boyutunda 31-35 yaş grubu en yüksek ortalamaya sahip iken en düşük ortalamaya 55 ve üzeri yaş grubu katılımcıları sahiptir; *Anksiyete* boyutunda 13-20 yaş grubu en yüksek ortalamaya sahip iken en düşük ortalamaya yine 55 ve üzeri yaş grubu katılımcıları sahiptir; *Bireysel Dindarlık* boyutunda ise 55 ve üzeri yaş grubu en yüksek ortalamaya sahip iken en düşük ortalamaya ise 21-30 yaş grubu katılımcılar sahiptir. Hem covid-19 korkusu hem anksiyete boyutunda en düşük ortalamaya sahip olan katılımcıların aynı zamanda bireysel dindarlık boyutunda da en yüksek ortalamaya sahip oldukları görülmektedir. Buna göre bireysel dindarlık arttıkça covid-19 korkusu ve anksiyete boyutlarında bir azalma olduğu tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle, yaşa bağlı olarak dindarlık düzeyleri artarken, covid-19 korkusu ve anksiyete de yaşa bağlı olarak azalmaktadır. Yapıcı tarafından yapılan çalışmada da dindarlık arttıkça depresyon ve mutsuzluğun azaldığı görülmüştür.³⁸ Ayrıca tüm bu bulgular, “Yaş arttıkça covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık düzeyi de artmaktadır.” şeklindeki hipotezimizi desteklememektedir.

Bu sonuçlara göre diyebiliriz ki her ne kadar yaş farkı ile covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık arasında anlamlı bir fark görülmemiş olsa da yaş arttıkça covid-19 korkusu ve anksiyete boyutlarında bir azalma; yaş arttıkça ise bireysel dindarlık boyutunda bir artış yaşan-

38 Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 217-227

maktadır. Belli bir yaşa gelinceye kadar bireylerin farklı krizler ile karşı karşıya kalması onlara tecrübe kazandırmaktadır. Elde edilen bu tecrübeler bireylere yeni krizler karşısında sakinlik ve güven kazandırmaktadır.

Covid-19 ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımız zaman benzer sonuçların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Mesela, Özyürek ve Atalay tarafından covid-19 ile ilgili yapılan çalışmada, covid-19 ve ölüm kaygısı konusunda yaş arttıkça ölüm kaygısında bir düşüş olduğu görülmüştür.³⁹ Ayrıca bu farkın anlamlı olduğu da tespit edilmiştir. Tönbül tarafından covid-19 ile ilgili yapılan çalışmada ise yaş ile psikolojik dayanıklılık arasında farklılaşma bulunmamıştır.⁴⁰ Diğer taraftan Tian ve arkadaşlarının, salgın sürecinde Çin’de gerçekleştirdikleri araştırmada 18 yaş altı ve 50 yaş üzeri kişilerin pandemi sürecinde daha fazla obsesif kompulsif belirtilere, fobik anksiyete ve psikotik semptomlara sahip oldukları görülmüştür.⁴¹ Çin’de covid-19 ile ilgili yapılan bir çalışmada travma sonrası stres bozukluğu, anksiyete ve uykusuzluk olduğu tespit edilmiştir.⁴²

Bireysel dindarlık boyutunda da elde ettiğimiz sonuçların daha önce yapılan bazı çalışmalarla benzerlik gösterdiği görülmüştür. Mesela Kandemir tarafından yapılan çalışmada yaşın artmasıyla birlikte dindarlık eğiliminde de bir artış olduğu tespit edilmiştir.⁴³ Yine Ok ve Cirhinlioğlu tarafından yapılan çalışmada da yaşın artması ile birlikte dindarlığın da arttığı görülmüştür.⁴⁴ Zira yaşla birlikte dua etmenin, dinî değerler üzerinde düşünmenin, dinin önemini idrak etmenin ve dinî konulara ilginin arttığı tespit edilmiştir.⁴⁵ Ayrıca Kılavuz tarafından yapılan çalışmada ma-

39 Özyürek - Atalay, "Covid-19 Pandemisinde Yetişkinlerde Yaşamın Anlamı ve Ölüm Kaygısı İle İyilik Hali Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 464.

40 Tönbül, "Koronavirüs (Covid-19) Salgını Sonrası 20-60 Yaş Arası Bireylerin Psikolojik Dayanıklılıklarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", 166.

41 Tian Fangyuan vd., "Psychological Symptoms of Ordinary Chinese Citizens Based on SCL-90 During the Level I Emergency Response to COVID-19", *Psychiatry Research*, 288 (Jun 2020), 1-9.

42 Liu, "Online mental health services in China during the COVID-19 outbreak", 17.; Xiang, "Timely mental health care for the 2019 novel coronavirus outbreak is urgently needed", 228-229.

43 Kandemir, "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid- 19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 119.

44 Üzeyir Ok - Fatma Gül Cirhinlioğlu, *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 209.

45 Michael Argyle - Benjamin Beit-Hallahmi, "Yaş ve Din", çev. Abdurrahman Kurt, *Ulu-*

neviyatın, yaşlanmanın ortaya çıkardığı yetersizlik, yalnızlık, stres, depresyon, kaygı ve benzer sorunların üstesinden gelmede önemli bir katkısı sağladığı görülmüştür.⁴⁶

Çalışmamızın sonuçlarını değerlendirirken yaş değişkeninin artmasıyla birlikte covid-19 korkusu ve anksiyete ortalamalarında düşme yaşandığı görülmüştür. Kanaatimizce yaş durumunun artmasıyla birlikte bireylerde mantıklı ve doğru düşünme, muhakeme ve bilgi birikimi de artmaktadır. Böyle bir tecrübe ve aynı zamanda artan bireysel dindarlık da bu tür krizler karşısında bireylere daha sağlıklı değerlendirme imkânı sunmaktadır. Daha sağlıklı yapılan değerlendirmeler ise korkuyu, kaygıyı, endişeyi, anksiyeteyi vb. psikolojik durumların daha kontrol edilebilir hale getirmektedir.

3.3 Ekonomik Düzeye Göre Covid-19 Korkusu, Anksiyete ve Bireysel Dindarlık

Araştırmada, Ekonomik durumun katılımcılarda covid-19, anksiyete ve bireysel dindarlık konusunda etkili olup olmadığının analiz sonuçları Tablo 3'te özetlenmiştir.

Tablo 3: Ekonomik Duruma Göre Covid-19 Korkusu, Anksiyete ve Bireysel Dindarlığa Bakış Konularının Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

Boyut	Ekonomik Durum	Sayı	Ortalama x	Std. S	F	P	Fark
Covid-19 Korkusu	1. Çok Kötü-Kötü	5	2,14	1,07381	,589	,556	-
	2. Orta	89	1,98	,70707			
	3. İyi -Çok İyi	58	1,88	,58859			
	Toplam	152	1,95	,67547			

dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/2, (1992), 328.

46 Mehmet A. Kılavuz - Esra Kılavuz, "Yaşlanma Döneminde Kayıplarla Başa Çıkmada Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Önemi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd., (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 17-38.

Anksiyete	1. Çok Kötü-Kötü	5	2,34	1,20204	4,654	,011	1-2,3
	2. Orta	89	1,61	,58878			
	3. İyi - Çok İyi	58	1,51	,51190			
	Toplam	152	1,60	,60034			
Bireysel Dindarlık	1. Çok Kötü-Kötü	5	4,67	,47140	,132	,876	-
	2. Orta	89	4,56	,61301			
	3. İyi - Çok İyi	58	4,53	,52959			
	Toplam	152	4,55	,57563			

Tablo 3'te görüldüğü gibi ekonomik durum ile covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık boyutunda ANOVA sonuçları şöyledir; ekonomik durum ile *Covid-19 Korkusu* ($F(152)=,589, p>,05$) ve *Bireysel Dindarlık* ($F(152)=,132, p>,05$) boyutların tamamında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir. Ekonomik durum ile *Anksiyete* ($F(152)=4,654, p>,05$) arasında ise anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. Bu anlamlı farkın hangi gruplar arasında olduğunu görmek için Scheffe testi yapılmıştır. Scheffe sonuçlarına göre bu farkın ekonomik durumu Çok Kötü-Kötü olan katılımcılar ile ekonomik durumu Orta, İyi-Çok İyi olan katılımcılar arasında olduğu tespit edilmiştir. Bu durum katılımcıların ortalamalarına şöyle yansımıştır; ekonomik durumu Çok Kötü-Kötü olan katılımcılar anksiyete boyutunda en yüksek ortalamaya ($x=2,34$) sahip iken, en düşük ortalamaya da ($x=1,61$; $x=1,51$) ekonomik durumu Orta, İyi-Çok İyi olan katılımcılar sahiptir. Bu bulgular bize covid-19 korkusu ve bireysel dindarlık boyutunda ekonomik durumun etkili olmadığını; anksiyete boyutunda ise etkili olduğunu göstermektedir. Ancak buna rağmen hem *Covid-19 Korkusu* hem de *Bireysel Dindarlık* boyutunda Çok Kötü-Kötü ekonomik duruma sahip olan katılımcılar en yüksek ortalamaya sahip iken İyi-Çok İyi ekonomik duruma sahip olan katılımcılar ise en düşük ortalamaya sahiptir. Buna göre ekonomik gelirleri düşük olan katılımcıların anksiyete ve bireysel dindarlık boyutunda en yüksek ortalamaya sahip olmalarının covid-19 gibi krizler karşısında kendilerini zayıf hissetmelerinden kaynaklandığı düşünülebilir. Zira kriz ortamlarında bireyler bir taraftan ekonomik kaybı hissederken diğer taraftan da doğüstü bir güce daha

çok sığınma ihtiyacı hissetmektedir. Ayrıca tüm bu bulgular, “Ekonomik durumu kötü olan katılımcıların covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık düzeyi ekonomik durumu iyi olan katılımcılara göre daha yüksektir.” şeklindeki hipotezimizi kısmen desteklenmektedir.

Bu sonuçlara göre diyebiliriz ki ekonomik gelirleri daha düşük olan katılımcılar hem covid-19 korkusunu hem de bireysel dindarlığı daha yoğun yaşamaktadırlar. Bu duruma ekonomik durumlarının düşük olması sebebiyle bireylerin özellikle kriz ortamlarında maddi güç ile alınabilecek destekten mahrum kalmalarının neden olduğu düşünülebilir. Ayrıca bu durum güçlerinin yetmediği durumlar karşısında doğüstü olarak kabul ettikleri güçlere yönelmelerine de neden olabilmektedir.

Covid-19 ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımız zaman benzer sonuçların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Mesela, Reger vd. tarafından yapılan çalışmada covid-19 salgınının finansal endişe ve yalnızlık duygusunu artırdığı görülmüştür.⁴⁷ Yine Thunström vd. tarafından yapılan çalışmada covid-19 salgınının ekonomi konusunda da kaygıları artırdığı görülmüştür.⁴⁸ Yine covid-19 ile ilgili yapılan başka çalışmalarda da anksiyete durumu tespit edilmiştir. Mesela Tian ve arkadaşları, salgın sürecinde Çin’de gerçekleştirdikleri araştırmada tarım çalışanlarının, yani ekonomik durumu daha düşük olanların daha fazla obsesif kompulsif belirtiler, fobik anksiyete ve psikotik semptomlara sahip oldukları görülmüştür.⁴⁹ Çin’de yapılan başka bir çalışmada covid-19’a yakalanan hastalarda stres bozukluğu, anksiyete ve uykusuzluk olduğu görülmüştür.⁵⁰ Ayrıca SARS ile ilgili yapılan bir çalışmada, SARS gibi bulaşıcı hastalıkların bireylerin anksiyete, depresyon ve stres düzeylerini artırdığı görülmüştür.⁵¹

Bireysel dindarlık boyutunda da elde ettiğimiz sonuçların daha

47 Mark A. Reger vd., “Suicide Mortality and Coronavirus Disease 2019—A Perfect Storm?”, *Journal of the American Medical Association Psychiatry* (April 2020), 1-2.

48 Thunström Linda vd., “The Benefits and Costs of Using Social Distancing to Flatten the Curve for COVID-19”, *J. Benefit Cost Anal* 11-2 (2020), 179-195.

49 Fangyuan vd., “Psychological Symptoms of Ordinary Chinese Citizens Based on SCL-90 During the Level I Emergency Response to COVID-19”, 7.

50 Liu, “Online mental health services in China during the COVID-19 outbreak”, 17.; Xi-ang, “Timely mental health care for the 2019 novel coronavirus outbreak is urgently needed”, 228-229.

51 Wu vd., “Posttraumatic Stress, Anxiety, and Depression in Survivors of Severe Acute Respiratory Syndrome (SARS)”, 39-42.

önce yapılan bazı çalışmalarla benzerlik gösterdiği görülmüştür. Mesela Güney ve Fırat tarafından yapılan çalışmada ekonomik düzey yükseldikçe dindarlık düzeyinin düştüğü, ekonomik düzey düştükçe de dindarlık düzeyinin yükseldiği görülmüştür.⁵² Yine Voltan-Acar, Yıldırım ve Ergene tarafından yapılan çalışmada üst SED'e (Sosyo Ekonomik Durum) ait bireylerin %53'ü din ile az ilgili olduklarını belirtirken %20'si din ile hiç ilgisi olmadığını belirtmiştir.⁵³ Başka bir ifadeyle, dindar veya çok dindarların, alt SED'de yer alan gruplar arasında daha yaygın oldukları görülmüştür.

Çalışma sonuçlarını değerlendirdiğimizde, ekonomik değişkenin artmasıyla birlikte covid-19 korkusu ve bireysel dindarlık boyutunda düşüş yaşandığı görülmüştür. Kanaatimizce ekonomik durumun ve bireysel dindarlığın artması birlikte bireylerde güvenin artmasına neden olmaktadır. Çünkü kriz ortamlarında insanlar en değerli şeylerini kaybetme durumları ile karşı karşıya kalabilmektedir. Bundan dolayıdır ki bireyler kriz ortamlarında hem ekonomik güvene hem de doğüstü güce daha çok ihtiyaç duymaktadır. Başka bir ifadeyle ekonomik güç ve dini inanç kriz ortamlarında bireylerin yaşadığı korku, kaygı veya endişe karşısında güven sağlamaktadır.

3.4. Eğitim Durumuna Göre Covid-19 Korkusu, Anksiyete ve Bireysel Dindarlık

Araştırmada, Eğitim durumunun katılımcıları covid-19, anksiyete ve bireysel dindarlık konusunda etkili olup olmadığı analiz sonuçları Tablo 4'te özetlenmiştir.

52 Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 269.; Fırat Erdoğan, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977), 81.

53 Voltan A. Nilüfer vd., "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996), 45-56.

Tablo 4: Eğitim Durumu Göre Covid-19 Korkusu, Anksiyete ve Bireysel Dindarlığa Bakış Boyutların Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

Boyut	Yaşadığı Yer	Sayı	Ortalama X	Std. S	F	P	Fark
Covid-19 Korkusu	1. İlk-Orta	10	2,03	,69596	,635	,593	-
	2. Lise	26	2,07	,78997			
	3. Lisans	71	1,87	,67748			
	4. Lisansüstü	45	1,97	,60171			
	Toplam	152	1,95	,67547			
Anksiyete	1. İlk-Orta	10	1,83	1,08337	2,406	,070	-
	2. Lise	26	1,82	,66340			
	3. Lisans	71	1,57	,55010			
	4. Lisansüstü	45	1,48	,45584			
	Toplam	152	1,60	,60034			
Bireysel Dindarlık	1. İlk-Orta	10	4,77	,31623	1,415	,241	-
	2. Lise	26	4,39	,83125			
	3. Lisans	71	4,54	,53467			
	4. Lisansüstü	45	4,63	,48741			
	Toplam	152	4,55	,57563			

Tablo 4'te görüldüğü gibi eğitim durumu ile covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık boyutunda ANOVA sonuçları şöyledir; eğitim durumu ile *Covid-19 Korkusu* ($F(152)=,635,p>,05$), *Anksiyete* ($F(152)=2,406,p>,05$) ve *Bireysel Dindarlık* ($F(152)=1,415,p>,05$) boyutlarının tamamında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir.

Bu bulgular covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık boyutunda eğitim durumunun etkili olmadığını göstermektedir. Ancak buna rağmen "Covid-19" boyutunda *Lise* grubu en yüksek ortalamaya sahip iken en düşük ortalamaya *Lisans* eğitim gurubu katılımcılar sahiptir; "Anksiyete" boyutunda İlk-Orta grubu en yüksek ortalamaya sahip iken en düşük ortalamaya ise *Lisansüstü* grubu sahiptir; "Bireysel Dindarlık" bo-

yutunda İlk-Orta grubu en yüksek ortalamaya sahip iken en düşük ortalamaya ise *Lise* grubu katılımcılar sahiptir. Genel olarak hem covid-19 hem anksiyete boyutunda en düşük ortalamaya sahip olan katılımcılar eğitim durumu İlk-Orta ve *Lise* eğitim durumuna sahip katılımcılar iken en yüksek ortalamaya *Lisans* ve *Lisansüstü* eğitim seviyesindeki katılımcıların sahip olduğu görülmektedir. Buna göre eğitim durumu artıkça covid-19 korkusu ve anksiyete düşmektedir yorumları yapılabilir. Bireysel dindarlık boyutunda ise eğitim seviyesinin çok belirgin olmadığı görülmektedir. Zira *Lise* ve *Lisans* eğitim durumuna sahip olan katılımcılar en düşük ortalamaya sahip iken en yüksek ortalamaya İlk-Orta ve *Lisansüstü* eğitim seviyesindeki katılımcıların sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca tüm bu bulgular, "Eğitim durumu yüksek olan katılımcıların covid-19 korkusu ve anksiyete düzeyi eğitim durumu düşük olan katılımcılara göre daha yüksektir; bireysel dindarlık konusunda ise eğitim durumu düşük olan katılımcılara göre daha zayıftır" şeklindeki hipotezimizi desteklemektedir.

Bu sonuçlara göre diyebiliriz ki eğitim durumunun düşmesiyle birlikte bu tür krizler karşısında bireyler daha çok korku, kaygı ve anksiyete yaşamaktadır. Eğitimin, bireylerin pandemi gibi durumlar karşısında daha bilinçli, soğukkanlı ve dikkatli davranmalarını sağladığı düşünülebilir. Bunun yanı sıra eğitim ile birlikte bilimin ilerlemiş olması da gerekli çalışma ve tedavi imkânlarını da artırmıştır. Ayrıca, eğitim bireylere kriz ortamlarında daha erken bilgiye ulaşmalarını ve gerekli tedbirleri almalarını sağlamaktadır. Zira eski dönemlerde dünya nüfusu ve seyahat oranları daha az olmasına rağmen yaşanan Veba, HIV AIDS, İspanya Gribi, Kolera Salgını, Kara Ölüm gibi pandemi durumlarında ölüm oranlarının çok daha yüksek yaşandığı bilinmektedir.

Covid-19 ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımız zaman hem benzer hem de farklı sonuçların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Mesela, Tönbül'ün covid-19 ile ilgili yaptığı çalışmada, eğitim düzeyi ve koronavirüs değişkenleri arasında korelasyona bakmak için yapılan analizde anlamlı bir ilişki olmadığı görülmüştür.⁵⁴ Yine Özyürek ve Atalay tarafından covid-19 ile ilgili yapılan çalışmada, İlkokul mezunlarının ölüm kaygısı en düşük düzeyde iken en yüksek düzeyde olan grubun ise lisansüstü mezunları

54 Tönbül, "Koronavirüs (Covid-19) Salgını Sonrası 20-60 Yaş Arası Bireylerin Psikolojik Dayanıklılıklarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", 167.

olduğu görülmüştür.⁵⁵ Diğer taraftan Tian ve arkadaşları salgın sürecinde Çin’de gerçekleştirdikleri araştırmada, düşük eğitim seviyesine sahip bireylerin, bu süreçte daha fazla obsessif kompulsif belirtilere ve fobik anksiyeteye sahip oldukları görülmüştür.⁵⁶ Ayrıca Tönbül tarafından covid-19 ile ilgili yapılan çalışmada eğitim düzeyi ile psikolojik dayanıklılığı arasında bir farklılaşma görülmemiştir.⁵⁷

Çalışmamızın sonuçları arasında eğitim durumu düşük olan katılımcıların hem covid-19 korkusu hem de anksiyete boyutunda daha düşük ortalamalara sahip oldukları görülmüştür. Bu durumun kriz anında daha duygusal davranmaları, konuyu yeterince bilmemeleri, çözüm ve tedbirler konusunda yeteri bilgiye sahip olmamalarından kaynaklandığı düşünülebilir. Zira salgın dönemlerinde bireylerin sıklıkla sağlık anksiyetesi riski ile karşılaşmaları söz konusudur.⁵⁸ Psikolojik destek programları ve eğitimleri ile bu kişilerin daha doğru ve gerçekçi bilgilenmeleri onların kaygılarını hafifletecektir.⁵⁹

Bireysel dindarlık boyutunda da elde ettiğimiz sonuçların daha önce yapılan bazı çalışmalarla farklılık, bazı çalışmalarla ise benzerlik gösterdiği görülmüştür. Mesela Taplamacıoğlu ve Karaca tarafından yapılan çalışmalarda eğitim düzeyi arttıkça dindarlık eğilimlerinin azaldığı görülmüştür.⁶⁰ Yine Günay tarafından yapılan çalışmada öğrenim düzeyi yükseldikçe namaz kılmama, öğrenim düzeyi düştükçe de namaz kılma eğiliminin arttığı görülmüştür.⁶¹ Köktaş’ın yaptığı çalışmada da eğitim dü-

55 Özyürek - Atalay, “Covid-19 Pandemisinde Yetişkinlerde Yaşamın Anlamı ve Ölüm Kaygısı İle İyi Hali Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 467.

56 Fangyuan vd., “Psychological Symptoms of Ordinary Chinese Citizens Based on SCL-90 During the Level I Emergency Response to COVID-19”, 7.

57 Tönbül, “Koronavirüs (Covid-19) Salgını Sonrası 20-60 Yaş Arası Bireylerin Psikolojik Dayanıklılıklarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 166.

58 Gordon Asmundso - Steven Taylor, “How Health Anxiety Influences Responses to Viral Outbreaks Like COVID-19: What All Decision-Makers, Health Authorities, and Health Care Professionals Need to Know”, *Journal of Anxiety Disorders* 71 (April 2020), 1-2.

59 Rajkumar R. Philip, “COVID-19 and Mental Health: A Review of the Existing Literature”, *Asian Journal of Psychiatry* 52 (April 2020), 4.

60 Mehmet Taplamacıoğlu, “Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi”, *AÜİF Dergisi* 10 (1962), 145, 150-151.; Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 299.

61 Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat* (Erzurum: Erzurum Kitaplığı, 1999), 101, 109, 122.

zeyi arttıkça inanma tutumunda bir azalma olduğu görülmüştür.⁶² Ancak Mehmedoğlu ve Yapıcı tarafından yapılan araştırmalarda eğitim ve dindarlık ilişkisi konusunda farklı sonuçlara ulaşılmıştır.⁶³ Ayrıca Batı'da da yapılan bazı çalışmalarda eğitim düzeyi ile dindarlık arasında farklı ilişkilerin olduğu görülmüştür. Özetle, eğitim durumu ile bireysel dindarlık arasında net bir ilişkinin olmamasından dolayı bir genelleme yapmamanın daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

3.5. Dini İbadetler ile Covid-19 Korkusu ve Anksiyete

İbadetler dinlerin özünü oluşturduğu gibi aynı zamanda kriz ortamlarında inanan bireylere umut ve güven katarlar. Bu duruma bağlı olarak çalışmamızda dindarlığın en önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilen ibadetlerle covid-19 korkusu ve anksiyete arasında korelasyon olup olmadığı ve varsa hangi yönde olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda "ibadetlerle covid-19 korkusu ve anksiyete arasında nasıl bir korelasyon vardır?" sorusu sorulabilir. Bu soruya cevap bulmak ve konuyla ilgili hipotezimizi test etmek için Korelasyon analizi yapılmıştır.

Tablo 5: İbadet Etme ile Covid-19 Korkusu ve Anksiyete Korelasyon Durumu

	Covid-19 Korkusu	Anksiyete	Beş Vakit Namaz Kılma	Ramazan Orucunu Tutma	Dua Etme	Yüzünden/ Ezbere Kur'an Okuma
Covid-19 Korkusu		,621** ,000 152	-,223** ,006 152	-,166* ,041 152		
Anksiyete	,621** ,000 152		-,209** ,010 152			
Beş Vakit Namaz Kılma	-,223** ,006 152	-,209** ,010 152		,516** ,000 152	,343** ,000 152	,631** ,000 152

62 M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 78, 215.

63 A.Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 135.; Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, 196.

Ramazan Orucunu Tutma	-,166* ,041 152		,516** ,000 152		,255** ,002 152	,359** ,000 152
Dua Etme			,343** ,000 152	,255** ,002 152		,444** ,000 152
Yüzünden/Ezbere Kur'an Okuma			,631** ,000 152	,359** ,000 152	,444** ,000 152	

Tablo 5'te *Covid-19 Korkusu ve Anksiyete* değişkenleri arasında pozitif yönlü güçlü bir korelasyon ($r = 0,621$) vardır. Diğer ikililer arasındaki korelasyonların zayıf olduğu görülmüştür.

Diğer taraftan *Covid-19 Korkusu ve Beş Vakit Namaz Kılma* ($r = -0,223$) ile *Ramazan Orucu Tutma* ($r = -0,166$) arasında negatif yönlü (orta seviyeli) bir korelasyonun olduğu görülmektedir. Ayrıca yine *Anksiyete ve Beş Vakit Namaz Kılma* ($r = -0,209$) arasında da negatif yönlü (orta seviyeli) bir korelasyonun olduğu görülmektedir. *Dua Etme ve Yüzünden/Ezbere Kur'an Okuma* değişkenleri arasında da herhangi bir ilişki görülmemektedir. Başka bir ifadeyle namaz ve oruç ibadetlerinin artması covid-19 korkusunun düşmesine neden olurken; anksiyete boyutunda ise sadece namaz ibadetinin artması bir düşmeye neden olmuştur; dua ve Kur'an okuma ile covid-19 korkusu ve anksiyete arasında ise herhangi bir değişiklik görülmemiştir. İbadetlerin tamamında ise görüldüğü gibi pozitif yönlü bir korelasyon vardır. Başka bir ifadeyle ibadetlerden birinin artmasının diğer ibadetlerin de artmasına neden olduğu görülmektedir.

Daha önce yapılan çalışmalarda da bireysel dindarlığın depresyon, kaygı, korku ve umutsuzluğun azalmasına neden olduğu görülmüştür. Mesela, Gürsu tarafından yapılan doktora çalışmasında, dindarlığın davranış boyutunun psikolojik sağlık alt ölçeklerinden depresyon, anksiyete, olumsuz benlik ile negatif yönde anlamlı ilişkiler olduğu görülmüştür.⁶⁴ Yine Şengül'ün yaptığı çalışmada dindarlığın bilgi-ibadet boyutu ile psikolojik sağlığın anksiyete boyutu arasında anlamlı negatif ilişkinin oldu-

64 Orhan Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 257.

ğu görülmüştür.⁶⁵ Özetle ibadetlere devam etme oranı arttıkça, depresyon ve anksiyete gibi konularda düşüş yaşandığı söylenebilir. Ayrıca tüm bu bulgular “Katılımcılarda covid-19 ve anksiyete oranı ile beş vakit namaz kılma, Ramazan orucu tutma, dua etme ve yüzünden/ezbere Kur’an okuma arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.” şeklindeki hipotezimiz kısmen desteklenmektedir.

3.6. Bireysel Dindarlık ile Covid-19 Korkusu ve Anksiyete

İnsanoğlu deprem, sel, hastalık vb. durumlar karşısında ne kadar aciz olduğunu yaşayarak öğrenmektedir. Bu tür sıkıntılar onu doğaüstü güçlere sığınmaya itmektedir. Başka bir ifadeyle her konuda olduğu gibi krizler karşısında da insanoğlu bir anlama arayışına girmektedir. Bu çerçevede bireysel dindarlık ile covid-19 korkusu ve anksiyete arasında nasıl bir ilişki vardır?” sorusu sorulabilir. Bu soruya cevap bulmak ve konuyla ilgili hipotezimizi test etmek için Regresyon analizi yapılmıştır.

Tablo-6: Bireysel Dindarlık ve Covid-19 korkusu arasındaki ilişki (Regresyon analizi, Enter metot)

R ²	ΔR ²	B	t	F	P
.239	.057	,-280	-3,009	9,053	.003
Bağımsız Değişken: <i>Bireysel Dindarlık</i>					
Bağımlı Değişken: <i>Covid-19 Korkusu</i>					

Tablo-6’da ki sonuçlara göre bireysel dindarlığın, covid-19 korkusu boyutunda çok anlamlı ve etkileyici olduğu görülmektedir. Zira beta katsayısı da bireysel dindarlık ile covid-19 korkusu arasında negatif ve olumlu bir ilişkinin olduğunu göstermektedir ($\beta=-.280$, $t=-3,009$, $p=.003$). Başka bir ifadeyle, bu sonuçlar bize bireysel dindarlığın artmasıyla birlikte covid-19 korkusunun azaldığını göstermektedir. Aynı şekilde Tablo 2’de benzer bir sonuç görülmektedir. Zira Tablo 2’de covid-19 korkusu boyutunda düşük ortalamaya sahip olan 55 ve üstü yaş grubu katılımcılarının aynı zamanda bireysel dindarlık boyutunda da en yüksek ortalamaya sahip yaş grubu katılımcılar oldukları görülmüştür. Başka bir ifadeyle bireysel dindarlık arttıkça covid-19 korkusu düşmekte, bireysel dindarlık düştükçe covid-19 korkusu artmaktadır. Daha önce veba ile ilgili yapılan

65 Fatma Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 147-148.

çalışmalarda da benzer sonuçlar görülmüştür. Mesela, İstek Ortaçağ'da Viyana merkezli olarak Avusturya'da yaşanan veba salgınlarının insanları daha dindarlaşmaya ittiğini aktarır.⁶⁶ Başka çalışmalarda da dindarlık artıca depresyon ve mutsuzluğun azaldığı görülmüştür.⁶⁷ Bu verilerden yola çıkarak, dindarlığın covid-19 korkusunu pozitif bir şekilde etkilediği söylenebilir. Böylece bireysel dindarlığın olumlu durumlar üzerinde artırıcı, olumsuz durumlar üzerinde ise azaltıcı etkisinin olduğu anlaşılmıştır. Aynı zamanda bu sonuçlar, "Katılımcılarda genel olarak bireysel dindarlığın yüksek olması covid-19 korkusu ve anksiyete düzeylerinin azalmasında olumlu etkiye sahiptir." şeklindeki hipotezimizi de desteklemektedir.

Tablo-7: Bireysel Dindarlık ve Anksiyete arasındaki ilişki (Regresyon analizi, Enter metot)

R ²	ΔR ²	B	t	F	P
.149	.022	,-155	-1.842	3,394	.067
Bağımsız Değişken: <i>Bireysel Dindarlık</i>					
Bağımlı Değişken: <i>Anksiyete</i>					

Tablo-7'deki sonuçlara göre bireysel dindarlığın, anksiyete boyutunda anlamlı olmadığı görülmektedir. Beta katsayısı da bireysel dindarlık ile anksiyete arasında olumlu bir ilişkinin olmadığını göstermektedir ($\beta=-.155$, $t=-1.842$, $p=.067$). Bu sonuçlara göre bireysel dindarlığın artmasıyla birlikte anksiyete boyutunda herhangi bir değişiklik görülmemektedir. Covid-19 boyutunda bireysel dindarlık pozitif bir katkı sağlarken anksiyete boyutunda ise pozitif bir katkı sağlamamıştır. Anksiyete korkudan biraz daha hafif, abartılmadığı takdirde sadece normal değil aynı zamanda işlevsel olduğundan dolayı bireysel dindarlık ile pozitif bir ilişkisi olmadığı düşünülebilir. Ayrıca bu sonuçlar, "Katılımcılarda genel olarak bireysel dindarlığın yüksek olması covid-19 korkusu ve anksiyete düzeylerinin azalmasına olumlu etkiye sahiptir." şeklindeki hipotezimizi desteklememektedir.

66 Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, 217-227.

67 Emrah İstek, "Avrupa'da Veba Salgını ve Salgında Din Faktörü (Viyana Örneği)", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 36/62 (Ekim 2017), 185.

Sonuç

2019 yılı sonunda Çin'in Hubei eyaletinin Wuhan kentinde ilk defa görülmeye başlayan covid-19 virüsü kısa bir zaman içinde dünyanın her yerinde yayılmıştır. Virüsün hızlı yayılmasıyla birlikte, ölüm oranlarında da artışlar görülmeye devam etmektedir. Covid-19'un hızlı yayılması ve ölüm oranlarındaki yükselişi insanlarda korku, kaygı ve paniğe neden olmuştur. Biz de bu gerçeği göz önünde bulundurarak, Kosova Cumhuriyeti'nde yaşayan bireylerden bir örneklem grubu üzerinde covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık konusundaki düşüncelerini tespit etmeye çalıştık. Ayrıca bunun yanında covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık ile bazı demografik değişkenlerden olan cinsiyet, yaş aralığı, ekonomik ve eğitim durumu arasındaki ilişkisi de ele alınmıştır.

Bu araştırma sonucunda elde edilen sonuçlar özetle şöyledir: Cinsiyet değişkeninin sadece anksiyete boyutunda anlamlı bir fark yarattığı görülmüş olmasına rağmen covid-19 korkusu ve anksiyete boyutunda kadın katılımcıların ortalaması erkek katılımcılara nazaran daha yüksek iken bireysel dindarlık boyutunda daha düşük olduğu görülmüştür. Diğer taraftan yaş değişkeni ile covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık arasında anlamlı bir fark görülmemiştir. Ancak buna rağmen yaş artıka covid-19 korkusu ve anksiyete boyutunda bir azalma yaşanırken bireysel dindarlık boyutunda ise bir artış yaşandığı görülmüştür. Ekonomik değişkene baktığımız zaman, ekonomik gelire daha düşük sahip olan katılımcıların hem covid-19 korkusu hem de bireysel dindarlığı daha yoğun yaşadıkları tespit edilmiştir. Eğitim durumunun artmasıyla birlikte covid-19 korkusu ve anksiyete oranlarında azalma olduğu tespit edilmiştir. İbadetlerle ilgili sonuçlara baktığımız zaman, namaz ve oruç ibadetinin artması covid-19 korkusunun azalmasına; anksiyete boyutunda ise sadece namaz ibadetinin artması ile bir azalma olduğu görülmüştür. Dua ve Kur'an okuma ile covid-19 korkusu ve anksiyete arasında herhangi bir değişiklik görülmemiştir. Regresyon analiz sonuçlarına göre bireysel dindarlık ile covid-19 korkusu arasında negatif ve olumlu bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Başka bir ifadeyle, bu sonuçlar bize bireysel dindarlığın artmasıyla birlikte covid-19 korkusunun azaldığını göstermektedir. Diğer taraftan Regresyon analiz sonuçlarına göre bireysel dindarlık ile anksiyete arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmüştür.

Sonuç olarak covid-19 ile ilgili yapılan bu çalışmada elde edilen so-

nuçlara göre covid-19 korkusu, anksiyete ve bireysel dindarlık konusunda katılımcıların tutumlarının farklılıktan çok benzerlik gösterdiği görülmüştür. Ayrıca, daha önce benzer kriz durumlarında olduğu gibi bizim çalışmamızda da korku, kaygı ve anksiyete oranlarında bir artış olduğu katılımcılar tarafından değerlendirilmiştir. Yine bireysel dindarlık konusunda da elde ettiğimiz sonuçlar ile daha önce yapılan çalışmalarda elde edilen sonuçlar arasında bir benzerlik tespit edilmiştir. Bu benzerlik dini inancın insana covid-19 pandemi krizi gibi diğer krizler karşısında da umut ve güven sağladığı sonucudur. Özetle bu ve buna benzer çalışmaların covid-19 karşısında bizlere doğru bilgiler sunarak daha güçlü kalmamızı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmanın, covid-19 konusunda yapılmış ilk çalışmalardan biri olduğunu düşünmekle birlikte alana naçizane bir katkı sağlayacağını umut ediyoruz.

Kaynakça

Argyle, Michael–Beit-Hallahmi, Benjamin. “Yaş ve Din”, çev. Abdurrahman Kurt, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (1992). 2-26.

Asmundso, Gordon - Taylor, Steven. “How Health Anxiety Influences Responses to Viral Outbreaks Like COVID-19: What All Decision-Makers, Health Authorities, and Health Care Professionals Need to Know”. *Journal of Anxiety Disorders* 71 (April 2020). 1-2. <https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2020.102211>

Ayten, Ali. “Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları Ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013). 7-31.

Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2011.

Bakioğlu, Fuat vd. “Fear of COVID-19 and Positivity: Mediating Role of Intolerance of Uncertainty, Depression, Anxiety, and Stress”. *International Journal of Mental Health and Addiction* (Mayıs 2020), 1-14. <https://doi.org/10.1007/s11469-020-00331-y>

Crosby, W. Alfred. *America's forgotten pandemic: The Influenza of 1918*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Erdoğan, Fırat. *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977.

Ertuğay, Recep. “Covid-19 Koronavirüs Salgını Sürecinde Yaşlıların Örselenen Onuru ve Hadislerde Yaşlıların Konumu”. *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 51-62. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1175717>

Ertuğay, Recep. “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Tedavî ve Karantina”, *Taras Shevchenko 5th International Congress on Social Sciences The Book of Full Paper*, 2020, 124-140.

Fangyuan, Tian vd. “Psychological Symptoms of Ordinary Chinese Citizens Based on SCL-90 During the Level I Emergency Response to COVID-19”. *Psychiatry Research*, 288 (Jun 2020). 1-9. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2020.112992>

Gashi, Feim. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 511-535. <https://doi.org/10.17859/pau-afd.735931>

Gencer, Nevzat. "Kovid-19 Sürecinde Yaşlı Olmak: 65 Yaş ve Üstü Vatandaşlar İçin Uygulanan Sokağa Çıkma Yasağı Üzerine Değerlendirmeler ve Manevi Sosyal Hizmet". *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2020), 35-42. <https://dergipark.org.tr/tushad>

Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.

Gürsu, Orhan. *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

İstek, Emrah. "Avrupa'da Veba Salgını ve Salgında Din Faktörü (Vienna Örneği)". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 36-62 (Ekim 2017), 173-202. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tariharastirmalari/issue/47739/602992>

Kandemir, Fatih. "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Tokat İlmîyat Dergisi*, 8/1 (Haziran 2020). 99-129. <https://doi.org/10.5281/zenodo.38762000>

Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Karahasan, Fatoş. "Türk halkı koronavirüsle ilgili ne düşünüyor?" *cnnturk.com*. 19 Eylül 2020. <https://www.cnnturk.com/yazarlar/guncel/fatoskarahasan/turk-halki-koronavirusle-iligiline-dusunuyor>

Kirman, Fatma. "Sosyal Medya Salgın Psikolojisi: Algı, Etki ve Başa Çıkma". *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi* 2 (2020), 11-44. <http://www.dergipark.org.tr/tr/pub/insan/issue/54793/736357>

Kılavuz, Aç Mehmet – Kılavuz, Esra. "Yaşlanma Döneminde Kayıplarla Başa Çıkma Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Önemi". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd., 17-38, İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Kılıç, S. Nilgün. "Covid-19 Küresel Salgınına Eko-Dini Tepkiler: Çevre Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme". *Karamanoğlu Mehmetbey*

Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 3/1 (Haziran 2020), 116-127. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/efad>

Kızılgeçit, Muhammet vd. *COVID19 Sürecinde Yaşlılarda Ruh Sağlığı ve Dini Başa Çıkma: Uygulamalı Bir Model Geliştirilmesi ve Etkililiğinin Test Edilmesi*, Atatürk Üniversitesi Bap, (Proje No: SBA-2020-8594), 2020.

Köktaş M. Emin. *Türkiye’de Dinî Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.

Kurt, Kroenke vd. “Anxiety Disorders in Primary Care: Prevalence, Impairment, Comorbidity, and Detection”. *Annals of Internal Medicine* 146 (April 2007), 317-325. <https://www.researchgate.net/publication/6466355>

Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din*. İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Liu, Shuai vd., “Online mental health services in China during the COVID-19 outbreak”. *The Lancet Psychiatry* 7/4 (2020). 17-18. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30077-8](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30077-8)

Mehmedoğlu, A.Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

Nilüfer, A. Voltan vd., “Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996). 45-56.

Okumuş, Ejder. *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*, Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.

Okumuş, Ejder. “Afetleri Çok Yönlü Okumanın Önemi”. *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*. ed. Ejder Okumuş. 13-47. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.

Ok, Üzeyir - Gül Cirhinlioğlu, Fatma. *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.

Özyürek, Arzu - Atalay, Derya. “Covid-19 Pandemisinde Yetişkinlerde Yaşamın Anlamı ve Ölüm Kaygısı ile İyi Hali Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 12746 (Haziran 2020). 458-472. <http://dx.doi.org/10.15189/1308-8041>

Pargament, I. Kenneth. *The Psychology of Religion and Coping*. New York; The Guilford Press, 1997.

Philip, R. Rajkumar. "COVID-19 and Mental Health: A Review of the Existing Literature". *Asian Journal of Psychiatry* 52 (April 2020). 1-4. <https://doi.org/10.1016/j.ajp.2020.102066>

Rashid, Tayyab. "Güvenli bir Mesafeden Bağlanmanın – Güçlü Yönlerimize Dayanan- 101 Yolu", *Kaygı Çağı- Salgın Zamanlarında Ruh Sağlığı*. ed. Kemal Sayar. 45-50. İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.

Reger, A. Mark vd. "Suicide Mortality and Coronavirus Disease 2019—A Perfect Storm?". *Journal of the American Medical Association Psychiatry* (Nisan 2020). 1-2. <https://doi.org/10.1001/jamapsychiatry.2020.1060>

Sayar, Kemal. *Kaygı Çağı-Salgın Zamanlarında Ruh Sağlığı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.

Spitzer, Robert vd. "A brief Measure for Assessing Generalized Anxiety Disorder: the GAD-7". *Arch Intern Med/Vol* 166 (May 2006), 1092-1097. <https://doi:10.1001/archinte.166.10.1092>

Sengül, Fatma. *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kefafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi". *AÜİF Dergisi* 10 (1962). 141-151.

Thunström, Linda vd., "The Benefits and Costs of Using Social Distancing to Flatten the Curve for COVID-19". *J. Benefit Cost Anal* 11-2 (2020), 179-195. <https://doi.org/10.1017/bca.2020.12>

Tönbül, Özgür. "Koronavirüs (Covid-19) Salgını Sonrası 20-60 Yaş Arası Bireylerin Psikolojik Dayanıklılıklarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Uluslararası Akademik Psikolojik Danışma ve Rehberlik Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Haziran 2020). 159-174.

Wu, K. Kitty vd. "Posttraumatic Stress, Anxiety, and Depression in Survivors of Severe Acute Respiratory Syndrome (SARS)". *Journal of Traumatic Stress: Official Publication of The International Society for Traumatic Stress Studies* 18/1 (2005). 39-42.

Yapıcı, Asım, "Kovid-19 Küresel Salgına Dini ve Din Dışı Yüklemeler: Tanrı'nın Gazabı mı, İnsanın Suçu mu?", *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar*, ed. Ejder Okumuş. 117-169. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.

Feim Gashi

Xin, Bo Hai vd. "Posttraumatic stress symptoms and attitude toward crisis mental health services among clinically stable patients with COVID-19 in China". *Psychological Medicine* (Mart 2020). 2. <http://doi.org/10.1017/S0033291720000999>

Xiang, Yu-Tao vd. "Timely mental health care for the 2019 novel coronavirus outbreak is urgently needed". *Lancet Psychiatry* 7/3 (2020). 228-229. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30046-8](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30046-8)

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2020): 263 - 296

**Günümüz Gayrimenkul Mallarının Zekâtına Dair Görüşlerin
Değerlendirilmesi**
The Evaluation of the Views on the Zakât of Real Estate Properties
Nowadays

Ahmet Başaran Manav
Öğr. Gör. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslâm Hukuku Anabilim Dalı
Lec. Dr., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Trabzon/Turkey
e-mail: manavahmet@hotmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/orcid.org/0000-0002-6138-8980>

Abdurrahman Haçkalı
Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak.,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Prof. Dr., Recep Tayyip Erdogan Uni. Fac. of Theology,
Dep. of Islamic Law Rize/Turkey
abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr
ORCID ID: <https://orcid.org/orcid.org/0000-0001-5673-8790>

DOI: 10.33718/tid.735749

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 11 Mayıs 2020 / May 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Aralık 2020 / December 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Atıf / Citation: Ahmet Başaran Manav – Abdurrahman Haçkalı, “Günümüz Gayrimenkul Mallarının Zekâtına Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Güz 2020): 263 - 296

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Günümüz Gayrimenkul Mallarının Zekâtına Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi

Öz

Allah Resûlü'nün ifadesiyle İslâm'ın beş esasından biri olduğu tescillenen zekât, bir ibadet olmasının yanı sıra sosyal fonksiyonu da olan bir müessesedir. Fıkıh kitapları zekât konusunu ibadetler bahsinde ele almış; tanımını, şartlarını ve zekâta tabi malları belirlemek suretiyle genel bir çerçeve çizmiştir. Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş sürecinde üretim ve ticaret anlayışı değişmiş, daha önce ele alınmayan mal türleri zekât bahsinde konuşulmaya ve tartışılmaya başlanmıştır. Tarihî süreçte ortaya çıkan bu yeni meselelere fıkıh bilginleri, zekâtın genel mantığından ve ilkelerinden hareketle çözüm bulmaya çalışmışlardır. Fakihlerin çözmek için karşı karşıya kaldıkları bu yeni meselelerden biri de gayrimenkuller ve bunların zekâta tabi olup olmadığı hususudur. Bu makalede günümüzde gayrimenkul malların zekâtına dair görüşler değerlendirilecektir. Makalede öncelikle İslâm hukukuna göre gayrimenkul kavramı ele alınmakta ve bu kapsama giren mallar belirlenmektedir. Daha sonra gayrimenkul malların elde bulundurulma sebepleri ve bir malın zekâta tabi olup olmadığını tayinde önemli bir unsur olan ticarîlik vasfı vurgulanmaktadır. Ayrıca zekât mükellefiyetiyle ilgili olumlu ve olumsuz görüşler değerlendirilmektedir. Son olarak sermayenin hesaba katılıp katılmamasına göre gayrimenkullerden verilmesi gereken zekât oranları belirlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *İslâm Hukuku, Zekât, Mükellef, Gayrimenkul/Akar.*

The Evaluation of the Views on the Zakât of Real Estate Properties Nowadays

Abstract

Zakât, which is registered as one of Islam's five basis expressed by the words of the Messenger of Allah, is a foundation with a social function as well as a worship. Fiqh books which addressed the zakât in the section of worship ('ibādât), has drawn the general framework by defining its descriptions, conditions and the goods which subject to zakât. In the process of transition from the agricultural society to the industrial society, the understanding of production and trade has changed, it has begun to be talked about and discussed in the zakât of the types of goods that have not been handled before. Islamic jurists have tried to find solutions to these new issues that emerged in the historical process, based on the general logic and principles of zakât. One of these new issues faced by the Islamic jurists to solve is real estate and whether they are subject to zakât. In the article, first of all, the concept of real estate according to Islamic law is addressed and the goods to be included in this scope are specified. Then, the reasons for the possession of real estate properties and the commercial quality, which is an important factor in determining whether a property is subject to zakât, is emphasized. After that, positive and negative opinions about taxpayers are evaluated. Finally, the zakât rates are specified which has to be given from real estates according to whether capital is taken into account or not.

Keywords: *Islamic Law, Zakât, Taxpayer, Real Estate, Tithe, Revenue, Rate.*

Giriş

Kur'an-sünnet bütünlüğü içerisinde Müslümanların ibadet hayatlarını düzenleyen İslâm, aynı zamanda bireysel ve toplumsal hayatın gerekleriyle ilgili idarî, hukukî, siyasî vb. alanlarda emir ve tavsiyelerde bulunmuştur. İslâm'ın beş temel esasından biri olan zekât hem kişi ile Allah arasındaki ilişkiyi hem de kişi ile toplum arasındaki münasebeti düzenleyen önemli malî bir ibadettir. Yeni ortaya çıkan ticarî durumlar ve mal türleri, eskiden ticarî bir meta olarak kabul edilmeyen gayrimenkullerden zekât verilip verilmeyeceği¹ ile ilgili tartışmalar bu amaca yönelik önemli bir adımdır. Günümüzde büyük bir sektör ve ekonomik güç haline gelen gayrimenkullerin zekâta tabi olup olmadığına ve hesaplama tekniğine -o dönem için ciddi bir mesele olmadığı için- klasik fıkhîta zekâta tabi diğer mallar gibi değinilmemiştir. Günümüzde gayrimenkul malların zekâtı ile ilgili soruların/sorunların fıkıh müktesebatı çerçevesinde çözülmesi önem arz etmektedir. Bu sebeple makalede gayrimenkullerin zekâtı ile ilgili problemler ortaya konmuş ve bunlara yönelik çözüm önerileri sunulmuştur.

Bu çalışmada Müslümanların günümüzde karşılaştığı meselelere çözüm bulmak için oluşturulmuş fetva heyetleri, özellikle İslâm İşbirliği Teşkilatı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi, DİB Din İşleri Yüksek Kurulu ve Kuveyt Zekât Kurumu Dinî Heyeti, fetvalarından faydalandığımız kaynaklar olmuştur. Konya'da 1997 ve 2016 yıllarında tertip edilen *I. ve II. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi* sempozyumlarında sunulan tebliğler de konumuza ışık tutan kaynaklardandır. Bu çalışmalarda gayrimenkul malların zekâtı detaylı olarak incelenmemiş, sadece diğer konularla ilişkisi bağlamında değinilmiştir.

Yûsuf el-Karadâvî'nin *Fıkhü'z-zekât* adlı eseri günümüzde zekât alanında yapılan araştırmaların en önemlisidir. Zekâtla ilgili klasik görüşleri ve şahsî içtihatları aktarmakla birlikte, yeni ortaya çıkan mal türleri ile ilgili olumlu-olumsuz görüşleri tenkit etmesi ve bunlar arasında tercihte bulunması sebebiyle Karadâvî'nin eseri temel kaynaklarımızdan biri olmuştur. Zekâtla ilgili olarak pek çok tez yapılmakla birlikte, gayrimenkul malların zekâtı hakkında ülkemizde Hüseyin Sözen tarafından *İslâm Hukukunda Gayrimenkul Malların Zekâtı* adıyla (Yüksek Lisans Tezi, Ankara

1 Hüseyin Velid Hüseyin Mahacne, *Zekâtü'l-akâr, Mefhûmuhâ ve Ahkâmuhe'l-fıkhiyyetü: Dirâsetün mukârenetün* (Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 103.

Üniversitesi, 2010) bir tez yapılmıştır. Bir de Ürdün’de Hüseyin Velid Hüseyin Mahacne tarafından *Zekâtü’l-akâr, Mefhûmuhâ ve Ahkâmuhe’l-fikhiyyetü: Dirâsetün mukârenetün* adıyla (Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, 2006) bir tez yapılmıştır. Ancak bu iki tezde gayrimenkul mallarla ilgili Türkiye’de ve İslâm dünyasında verilen güncel fetvalara yeterince değinilmemiştir. Makalede gayrimenkullerle ilgili verilen modern fetvalar incelenerek; ticarîlik unsuru, niyetin belirleyiciliği ve gayrimenkulün elde bulundurulma süresi dikkate alınmak suretiyle hüküm ortaya konmuştur.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Dilcilere ve Fakihlere Göre Gayrimenkul/Akar Kavramı

Hadislerde -çok yaygın olmamakla birlikte- “akar” kavramının kullanıldığı görülmektedir.² Fıkıh literatüründe de gayrimenkulü ifade etmek için “akar” kavramının kullanıldığı görülmektedir. Akar kelime olarak “arazi, ağaç, ev eşyası, eşyanın en iyisi”³ gibi manalara gelmektedir. Fıkıh literatüründe akar, ev ve arazi gibi bir yerden başka bir yere taşınma imkânı olmayan sabit varlıklar, bina, ağaç, bahçe ve değirmen gibi yapılar şekline tanımlanmıştır.⁴ Bu açıklamalardan hareketle günümüzde gayrimenkulün tarifi şu şekilde yapılmıştır:

“İnsanın sahip olduğu arazi, onun üzerine inşa edilen müstakil ev, barınma ya da tören için yapılan köşkler, oteller, barınma ya da dinlenme amacıyla yollarda veya şehirlerin kenarında yapılmış büyük binalar, dinlenmek ve ziraat için inşa edilmiş ticarî bahçeler akar olarak isimlendirilir. Bu sayılanların hepsi, araziye bağlı olmaları sebebiyle ve yaygın kullanımdan dolayı gayrimenkul olarak isim-

2 Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1952), “Ruhûn”, 24; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995), 25/166.

3 Bk. İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 4/596-597; Ali Şafak, “Akar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/221.

4 Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fet-hü’l-kadîr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 6/199; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe Desûkî, *Hâşiyetü’d-Desûkî alâ Şerhi’l-kebîr* (Kâhire: İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 3/479; Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed Kahiri Şâfiî Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meâni elfâzi’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 3/14; Mansûr b. Yunus b. Salâhiddin el-Buhûtî, *Keşşâfü’l-kına’ an met-ni’l-İkna’* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 5/582.

lendirilir.”⁵

Akar kavramının insanların kullanımındaki yaygın anlamı ise, “ki-
raya verilip gelir getiren şeydir.”⁶ Mecelle Şerhi’ndeki gayrimenkul tanı-
mının akarla yakın anlamda olduğu görülmektedir. Tanım şu şekildedir:
“Akâr denilen mülk hâne üzerine mebnî hâne ma’a arsa ve ağaç ma’al-
arz ve arazi gibi mahall-i âhara tahvil ve nakli mümkün olmayan şeydir.
Akâr mebniye yahut gayr-ı mebniye arzdan ibaret olup, bi-dûni’l-arz bina
menkûl bulunmuştur.”⁷

Gayrimenkullerin türüne ve elde ediliş şekline vurgu yapan başka
bir tanım da şöyledir: Arazi ve onun üzerinde inşa edilen ev, saray, bina,
daire, dükkân, otel ve istasyon gibi varlıklar; ölü araziye ihya etme, satın
alma, miras veya hibe gibi mülk edinme yolları kullanılarak elde edilen
mallardır. Mülk edinme işleminin hangi yolla yapıldığı, zekât açısından
sonuca etki etmez.⁸

Bu tariflerden hareketle akarın/gayrimenkulün çerçevesi şu şekil-
de çizilebilir: Başka bir yere nakli mümkün olmayan ev, bina, değirmen,
köşk, otel gibi yapılar ile arazi, ağaç ve dinlenme ya da ticarî maksatla
inşa edilmiş bahçelerdir.⁹ Gayrimenkul kapsamında ele alınan bir kavram
da müstegallâttır. Ev ve otel gibi barınma mekânları; ticarî uçak, otobüs,
taksi gibi nakliye araçları; ziraî traktörler, ürününden veya kendisinden
istifade etmek için beslenen tavuk vb. hayvanlar gibi aynî mallar müste-
gallâtın kapsamına girmektedir.¹⁰ Menkul mallar da bulunmakla birlikte,

5 Hamîd Kâid Seyf, “Hükmü zekâti’l-akâri’l-muaddi li’l-bey”, *Mecelletü’l-buhûsi’l-İslâ-
miyye (Buhûsü’l-ilmîyye ve’l-ifta)* 75 (ts.): 290.

6 Ömer Nasuhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bil-
men Yayınevi, 1976), 6/10.

7 Bk. Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hukkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*,
çev. Raşit Gündoğdu & Osman Erdem (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.), 1/143 (Mecelle
129. md. şerhi).

8 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 6/10; Şafak, “Akar”, 2/221; Hasan Hacak, “Mal”, *Türkiye
Diyaret Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/464; Bekir b. Ab-
dullah Bevûzendî, *Fetvâ câmia fî zekâti’l-akâr* (Riyad: Dârü’l-Âsime, 2000), 4.

9 Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fet-
hü’l-kadîr*, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmîyye, 2009), 6/199; Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*,
3/479; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/14; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kına*; 5/582; Hamîd Kâid Seyf,
“Hükmü zekâti’l-akâri’l-muaddi li’l-bey”, *Mecelletü’l-buhûsi’l-İslâmiyye (Buhûsü’l-il-
miyye ve’l-ifta)* 75 (ts.): 290.

10 Nâcî eş-Şirbînî, *Keyfe tükadderu ve tueddâ zekâtü emvâlik*, 133; Kuveyt Zekât Kurumu

müstegallâtın kapsamına daha çok gayrimenkul mallar dâhil olmaktadır.

1.2. Yeni Ortaya Çıkan Gayrimenkul Mallar

Fıkıh ekollerinin oluştuğu dönemde gayrimenkul mallar, bugünkü gibi ticarî özellik taşımadıklarından, haklarında net bir hüküm verilmemiştir.¹¹ Fıkıh bilginleri, sanayi ve teknolojinin gelişmesi ve bunlara bağlı olarak yeni bir ticarî anlayışın oluşmasıyla ortaya çıkan mal türleri hakkında tartışmış, onları zekâta tabi beş temel mal türünden birinin kapsamına dâhil ederek hüküm vermenin daha doğru olacağını ifade etmişlerdir.¹² Literatürde gayrimenkullerle alakalı net hükümler olmamakla birlikte, hüküm vermeyi kolaylaştıracak ve gayrimenkulleri kıyaslayabileceğimiz örnekler mevcuttur. Nitekim Hz. Peygamber baldan ve kölelerden zekât almadığı¹³ halde, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) -başta tereddüt etse de- zekât almaya başlaması, nema sebebiyle bu mallarla ilgili hükmün değiştiğini göstermektedir.¹⁴ Nitekim Hanefî ve Hanbelîlere göre baldan öşür (1/10) verilmesi gerekir.¹⁵

Dinî Heyeti, *Ahkâm ve fetâva'z-zekâti ve's-sadekâti ve'n-nüzûri ve'l-keffârât* (Kuveyt: Kuveyt Dinî İşler Dairesi, 2009), 73; Sultân b. Muhammed b. Ali es-Sultân, *ez-Zekât: Tatbîku muhasebey muâsir* (Riyad: Dârü'l-Merrîh, 1986), 111; Muhammed Süleyman Eşkar v.dğr., *Ebhâs fikhîyye fî kazâya'z-zekâti'l-muâsara* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 2010), 2/870; Abdullah b. Mübârek Âl-i Seyf, "Zekâtü'l-müstegallât", *Mecelle-tü'l-cem'iyeti'l-fikhîyyeti's-Suûdiyye* 5 (2009-2010), 332.

11 Muhsin Demirel, *İktisadi Gelişmeler Bağlamında Zekâta Tabi Mallar ve Zekât Oranları* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 117.

12 Hacı Mehmet Günay, "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, haz. İsmail Kurt & Seyid Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat; İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2017), 599.

13 Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), "Zekât", 45, 46; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999), "Zekât", 11, 12, 14; İbn Mâce, "Zekât", 4, 15; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Câmiu't-Tirmizî* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1999), "Zekât", 3, 8; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbü's-Süneni'l-kubrâ* (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2011), "Zekât", 17-19; Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005), "Zekât", 37, 39, 56; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/121, 145, 146; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 3/197.

14 Mâlik, *Muvatta'*, "Zekât", 38; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 565.

15 Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvûd* (Beyrut:

Asr-ı saâdet'te zekâtın gerekmediğine dair hüküm olmasına rağmen, daha sonra farklı uygulamaların olduğu diğer bir mal türü de atlardır. Hz. Peygamber "Müslümana kölesinden ve atından dolayı zekât yoktur."¹⁶ ve "Ümmetinden atların ve kölelerin zekâtını affettim."¹⁷ hadisleriyle atları ve köleleri zekattan muaf tutmuştur. Bu hadisleri dayanak kabul eden İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'ye göre atlar zekâta tabi değildir. Şam halkının "Bizim malımız at ve kölelerden oluşuyor, bunlardan zekât al."¹⁸ demesi üzerine Hz. Ömer, daha önce alınmadığı gerekçesiyle bu talebi geri çevirmiştir. Ancak üzerinde belli bir süre düşününce, zekâtın alınması gerektiğine hükmetmiştir.¹⁹ Nitekim İmam Ebû Hanîfe ve İmam Züfer de, nesil elde etmek amacıyla bir arada bulunduru- lan sâime erkek ve dişi atların da zekâta tabi olduğunu; her bir at için bir dinar veya her 200 dirhem için 5 dirhem²⁰ (ya da onun) değerinin verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.²¹ Allah Resûlü'nden gelen atların zekâtıyla ilgili rivayetler, o dönemde atların binek, cihada çıkma²² gibi aslî ihtiyaca

Dârü'l-Erkâm Bin Ebi'l-Erkâm, 1420/1999), "Zekât", 12; Nesâî, "Zekât", 31; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/197.

16 Buhârî, "Zekât", 45, 46; Müslim, "Zekât", 11, 12, 14; İbn Mâce, "Zekât", 15; Tirmizî, "Zekât", 8; Nesâî, "Zekât", 17-19; Mâlik, "Zekât", 37, 39, 56; Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011); 2/110-111; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/197.

17 İbn Mâce, "Zekât", 4; Tirmizî, "Zekât", 3; Nesâî, "Zekât", 18-19; Dârimî, "Zekât", 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/121, 145, 146; Dârekutnî, *Sünen*, 2/110; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/197.

18 Abdürrezzak, *Musannef*, 4/35.

19 Mâlik, "Zekât", 38; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 565. Hz. Ömer'in ashapla istişare ederek bu karara vardığı da rivayet edilmektedir. Hz. Ali'nin de bundan sonra cizye gibi farz bir vergi olarak algılanmaması kaydıyla, atlardan zekât alınması gerektiğini belirtmiştir. Başka bir rivayet de Hz. Ömer'in, Yemen'de bir atın, yüz deveye satıldığını duyması üzerine, attan da zekât almaya başladığı yönündedir. Hz. Osman da halifeliği döneminde attan zekât almaya devam etmiştir. Bk. Abdürrezzak, *Musannef*, 4/35-36; Boynukalın, "Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı: İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)", 99-100.

20 Altın ve gümüşteki değer oranının, gümüşün aleyhine değişmesi sebebiyle, bugün artık altının nisabına itibar edilmesi gerekir.

21 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 308; Burhânpûrlu Şeyh Nizâm, v.dğr. (haz.), *el-Fetâva'l-hindîyye: el-Fetâva'l-Âlemgîriyye fî mezhebi'l-İmâmi'l-Âzam*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/196-197.

22 Nitekim Allah Resûlü'nden "Allah yolunda cihat eden gâzinin atında zekât yoktur." şeklinde bir hadis de rivayet edilmiştir. Bk. Beyhakî, *Sünen*, 4/196-198; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 564.

taalluk eden amaçlar için kullanıldığını göstermektedir. Ancak sonraki dönemlerde²³ ticarî amaçlı kullanım ve yetiştirme söz konusu olmuştur. Hz. Ömer'in uygulamaları ve İmam Ebû Hanîfe'nin fetvası, -atların ticarî meta olması hasebiyle- hükmün değiştiğini göstermektedir. Nitekim bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen başka rivayetler de mevcuttur.²⁴ Bütün bu örneklerden hareketle, yeni ortaya çıkan mal türleriyle ilgili olarak yapılması gereken şey, zekâtın sebebi olan nemayı kullanarak bunları da zekât kapsamına dâhil etmektir.²⁵ Mevdûdî (ö. 1979), Hulefâ-i Râşidîn'in zekâta tabi mallara yeni bir ilave yapmadığını, kıyas ederek mevcut malları genişlettiğini; Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) de zekât sistematüğinde camızları (manda) ineklere ekleyerek aynı yöntemi kullandığını belirtmiştir.²⁶ Fetvadaki bu değişikliğin sebebi kanatimizce, malların ticarîlik özelliği kazanmasıdır. Nitekim Faizsiz Finans Standartları'nın 35. maddesinde de zekât yükümlülüğü için ticarete niyetin yeterli olacağı vurgulanmıştır.²⁷

Ekonomik yapının değişmesi, yeni mal türlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Şimdi bu mal türleri başlıklar halinde ele alınacaktır.

1.2.1. Yarım Daire/İnşaat

Gayrimenkuller bağlamında ortaya çıkan ve zekâtı hakkında hüküm verilmesi gereken bir mal türü de yarım/tamamlanmamış daire/İNŞAATTIR. Müteahhitlerin ellerinde bulunup da İNŞASı devam eden veya ekonomik gerekçelerle yarım kalmış binalar ve bunlara bağlı araziler

23 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 565-567.

24 Beyhakî, *Sünen*, 4/200-203; Dârekutnî, *Sünen*, 2/109.

25 Muhammed Ebû Zehre, *İslam'da Sosyal Dayanışma*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı & Osman Eskicioğlu (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1981), 168-169; Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular-1* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 1/181.

26 Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Fetâva'z-zekât* (Cidde: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1984), 34.

27 Söz konusu karar şu şekildedir: "Menkul olsun gayrimenkul olsun, mevcut hâliyle satılır olsun imalatından sonra satışa sunulacak olsun, bir bedel ödenerek sahip olunmuş olsun bedelsiz elde edilmiş olsun satılmak üzere elde tutulan mallar ticaret malı sayılır. Bu mallara satın alma yoluyla sahip olmak şart değildir. Sadece ticaret niyetiyle elde tutulmaları zekât yükümlülüğü için yeterlidir." Bk. *Faizsiz Finans Standartları*, 861.

hakkında Hanefî,²⁸ Şâfiî²⁹ ve Hanbelî³⁰ mezhepleri zekâtın gerekli olduğuna hükmetmişlerdir. Mâlikî mezhebine göre ise, satışı henüz gerçekleşmemiş gayrimenkul mallar zekâta tabi değildir. Bu sebeple Mâlikîlere göre yarım dairede zekât mükellefiyeti yoktur. Bu tür mallar satıldığında geçen süreye bakılmaksızın sadece son bir yılın zekâtı verilir.³¹

Faizsiz Finans Standartları'na göre üretimi tamamlanmamış mallar da zekâta tabidir. İnşaat sürecini yürüten müteahhit, inşaatın tamamlanan kısmının değerini hesaplar. Müşteriden aldığı meblağı, bu değerden düşüp kalan miktarın zekâtını verir. Çünkü parasını aldığı kısmın mülkiyeti müşteriye geçmiştir.³² Bu tür malların zekâta tabi olmalarının sebebi, -henüz tamamlanmış olmasalar bile- satışlarının mümkün olmasıdır.³³ Aynı durum, ticaret niyetiyle bir daireyi/inşaatı satın alan kimse için de geçerlidir. İnşaat henüz tamamlanmasa bile, binanın mevcut durumu bir ekonomik değer ifade ettiği için zekâta tabidir.³⁴ İnşaatı devam eden gayrimenkullerin satışına engel bir durum olursa, bu takdirde zekât mükellefiyeti ortadan kalkar.³⁵ Ancak modern vergi hukuk anlayışına göre bina vergisi mükellefiyetinin doğması için, yapının kullanım amacına uygun şekilde tamamlanması gerekmektedir. Modern hukukta inşaatı devam eden

28 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978), 2/190-191.

29 Ebû Zekeriyâ Muhiddin Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn* (Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Minhâcü's-seviyye fî tercümeti'l-İmam en-Nevevî ve Munteka'l-yenbu' fîmâ zâde ale'r-ravzati mine'l-furu'* ile birlikte), (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/127-129.

30 Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Ebü'l-Ferrec Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-Kebîr* ile birlikte), (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/495-496.

31 Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-muc-tehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 2012), 215.

32 Bk. *Faizsiz Finans Standartları*, 862. Bu tür mallarda zekâtın vücûbiyeti ve değerlemenin farz olduğu günün piyasa koşullarına göre yapılması gerektiği ile ilgili olarak bk. Kuveyt Zekât Kurumu Dinî Heyeti, *Ahkâm ve fetâva'z-zekât*, 70.

33 Muhammed b. Sa'd Muhammed el-Mukrin, "Zekâtü'l-akâr tahte'l-inşâ", *Mecelletü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-arabiyye* 39/4 (1436), 331, 332; İslamweb.net. "Zekâtü'l-meşârî't-ticâriyyeti ve'l-istismâriyyeti". Erişim 4 Şubat 2020.

34 Söz konusu fetva için bk. İslamland.com, "Urûzu't-ticâreti". Erişim 5 Mayıs 2020.

35 Kuveyt Zekât Kurumu Dinî Heyeti, *Ahkâm ve fetâva'z-zekât*, 51; İslamweb.net. "Zekâtü'l-meşârî't-ticâriyyeti ve'l-istismâriyyeti".

yapılar bina vergisine değil, arsa vergisine tabidir.³⁶ Bu durum, onun mal olma özelliğini değiştirmemektedir. Kaldı ki, tamamlanmamış/yarım inşaat, bu halde de satılabilmektedir.

1.2.2. İnşaat Malzemesi

Günümüzde gayrimenkul mallarla ilgili bir diğer mesele de müteahhitlerin ellerindeki inşaat malzemelerinin zekâtıdır. Konu ile ilgili olarak Malezya’da yapılan bir çalışmada, bir üretim işletmesinin dönen varlıkları arasında bulunan ham madde ve yarı mamul stoklar net çalışma sermayesine katılmamış, sadece mamul mal ve ticarî mal stokları sermayeye dâhil edilmiştir.³⁷ Bununla birlikte, bir ticarî işletmenin bilançosundaki varlıklar arasında bulunan yarı mamul ürünlerin de diğer ürünler gibi zekâta tabi olması gerektiği belirtilmiştir.³⁸

1.2.3. Stoklar

Bir işletmenin stoklarda³⁹ beklettiği mallar da ticarî bir metadır. Zira bir malın bulunduğu şekliyle veya işlenip satılması arasında fark yoktur. Nitekim Faizsiz Finans Standartları’nın 35. maddesine göre ticaret mallarının ham haliyle veya işlendikten sonra satılacak olması arasında bir fark yoktur. Ticaret niyetiyle elde bulundurulmaları zekât yükümlülüğü için yeterlidir.⁴⁰ Ayrıca stokların kapsamına dâhil edilen ham maddeler⁴¹ de zekâta tabidir. Yıllanma gerçekleştiğinde bu malların da zekâtı verilir.

1.3.4. İş ve Üretim Makineleri

36 Zübeyr Yıldırım, *Gayrimenkullerde Vergilendirme* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 129-130.

37 Rohila Norhamizah Awang & Mokhtar Mohd Zulkifli, “Comparative Analysis of Current Values and Historical Cost in Business Zakat Assessment: An Evidence from Malaysia”, *International Journal of Business and Social Science* 3/7 (2012), 289.

38 Necdet Şensoy, “Zekât Muhasebesi”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, haz. İsmail Kurt & Seyid Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2017), 713-714.

39 Stok tarifi için bk. Türkiye Muhasebe Standardı 2, “Türkiye Muhasebe Standartları” (Erişim 7 Nisan 2020), md. 6.

40 Bk. *Faizsiz Finans Standartları*, 861.

41 Ham madde, sanayi sektöründe bir ürünün ortaya çıkartılabilmesi için gerekli olan demir, yağ gibi işlenmemiş maddelerdir. Bk. Kuveyt Zekât Kurumu Dinî Heyeti, *Ahkâm ve fetâva’z-zekât*, 39.

Sanayi devrimiyle birlikte usta veya zanaatkarların kullandığı el aletlerinin yerini devasa büyüklükteki fabrikalar ve onların içindeki büyük iş makineleri almıştır.⁴² DİB Din İşleri Yüksek Kurulu'nun ilk hali olan Müşâvere Heyeti, 07/02/1957 tarihli kararında iş ve üretim makinelerini gayrimenkul (akar) kapsamında değerlendirmiş; yıllanma gerçekleştiğinde bunların gelirlerinin zekât tabi olduğuna hükmetmiştir.⁴³ DİB Din İşleri Yüksek Kurulu da 2014 ve 2015 yıllarında yayınlanan fetvalarında satma niyeti olmaksızın, üretim amacıyla satın alınmış makineleri, gayrimenkul olarak nitelendirmiştir. Bu malların kendileri zekâta tabi olmadığı halde, çalıştırılmalarıyla elde edilen gelirleri zekâta tabidir.⁴⁴

1.2.5. Bütünleyici Parça (Mütemmim cüz)

Türk Medeni Kanunu'na (TMK) göre "bütünleyici parça, yerel âdetlere göre asıl şeyin temel unsuru olan ve o şey yok edilmedikçe, zarara uğratılmadıkça veya yapısı değiştirilmedikçe ondan ayrılmasına imkân olmayan parçadır."⁴⁵ Buna göre bir eşyanın diğerinin bütünleyici parçası olabilmesi, şu iki şarttan birinin gerçekleşmesine bağlıdır: Bir şey ya asıl eşyaya sıkı bir maddi bağla bağlıdır. Ondandırılması ancak, asıl eşyanın yok olması, zarar görmesi veya yapısını değiştirmesiyle mümkündür. Ya da yerel âdetlere göre (örf) temel unsur sayıldığı için bütünleyici parça vasfını kazanabilir. Mesela evin penceresi takılmadan bağımsız mal, takıldıktan sonra da evin bütünleyici parçası olur. Bütünleyici parçayı ayırmak, asıl malın ekonomik olarak değer ifade etmemesine veya değerinin düşmesine sebep olacağından, aralarında sıkı bir maddi bağ bulunmasa da bütünleyici parça kabul edilir.⁴⁶ Dolayısıyla, arsa veya ev gibi gayrimenkul bir mala bağlı bulunan bütünleyici parçalar, asıl malla birlikte düşünülür ve değerlendirme ona göre yapılır. Eklentiler ise, bağımsız mal vasfını korumaları sebebiyle bütünleyici parçadan farklıdır. Eklentiler ayrıca, tamir için makinenin fabrikadan çıkartılmasında olduğu gibi, asıl şeyden geçici

42 Mevdûdî, *Fetâva'z-zekât*, 20-21.

43 Söz konusu fetva için bk. Fatih Yücel, "Türkiye'de Güncel Zekât Problemleri", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* haz. İsmail Kurt & Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 669-672.

44 Bayyigit, "Sonuç Bildirileri: Zekât", *I. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi (Günümüzdeki Meseleler)*, 997; Özafşar, *Fetvalar 1*, 251; Özafşar, *Fetvalar*, 246.

45 Türk Medenî Kanunu (TMK), *Resmî Gazete 4721* (22 Kasım 2001), Kanun No. 4721, md. 684.

46 M. Kemal Oğuzman v.dğr., *Eşya Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2009), 241-247.

olarak ayrılabilir.⁴⁷ Bir gayrimenkulün başka bir gayrimenkule eklenti olması ise söz konusu değildir. Bir fabrika binasına nazaran makineler daha değerli olmasına rağmen bina taşınmaz, makineler ise eklenti olarak kabul edilir.⁴⁸ Burada da tıpkı bütünleyici parçada olduğu gibi, eklentinin gayrimenkul malla birlikte değerlendirilip hesaplanması gerekir.

2. Gayrimenkul Malların Zekâtı İle İlgili Görüşler

2.1. Gayrimenkul Mallarda Zekâtın Farz Olduğunu Söyleyenler ve Delilleri

Gayrimenkul malların zekâtı ile ilgili birinci yaklaşımı benimseyenler, meseleyi naslardan hareketle daha geniş bir çerçevede ele almışlardır. Onlara göre zekâtın gerekliliği âyetler⁴⁹ ve fiillerde niyetin belirleyici olduğunu ifade eden hadis⁵⁰ ile sabittir. Ayrıca bu mükellefiyetin temel şartı olan nema da gayrimenkul mallardan zekât alınmasını gerekli kılmaktadır.⁵¹

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'deki "Ey iman Edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve sizin için topraktan çıkardıklarımızdan harcayın."⁵² âyetindeki "kazandıklarınız" ifadesi, İslâm hukukçuları tarafından ticaret olarak anlaşılmıştır.⁵³ Semure b. Cündeb'den (ö. 60/680) rivayet edilen "Allah Resûlü bize satışı (ticaret) konu olan mallardan zekât vermeyi emretti."⁵⁴ hadisi de ticarî gelirden zekât alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.⁵⁵ Konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak bir başka rivayet de Hz. Ömer'in düz araziden elde edilen baldan 1/10 (öşür), dağlık araziden toplanan-

47 Oğuzman, *Eşya Hukuku*, 249-250.

48 Oğuzman, *Eşya Hukuku*, 247, 248.

49 et-Tevbe 9/103; el-Meâric 70/24.

50 "Ameller niyetlere göredir. Herkes için niyet ettiği vardır..." Bk. Buhârî, "Vahy", 1; Müslim, "Cihâd (İmâre)", 115.

51 Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 2014), 387-389.

52 el-Bakara 2/267.

53 Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/554; Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 276-277; Osman Eskici-oğlu, "İslâm Toplumunda Vergi ve Bazı Problemlerin Çözümü", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, haz. İsmail Kurt & Seyid Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat; İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2017), 453-454.

54 Ebû Dâvûd, "Zekât", 3.

55 Karadâvî, "Çağdaş Uygulamada Ticaret Mallarının Zekâtı", 500.

dan ise 1/20 (nisf oşür) oranında zekât almasıdır.⁵⁶ Hz. Ömer'in baldan zekât alırken,⁵⁷ söz konusu malın iktisadî ve ticarî bir değeri olup olmadığına baktığı, malın yaygın bir kullanımı ve gelir getirici özelliği (nema) varsa, o maldan zekât aldığı anlaşılmaktadır.⁵⁸

Ebû Ubeyd, sahabe ve tâbiînden gelen rivayetler ile Ömer b. Abdülazîz'in uygulamalarından hareketle ticarî metain, zekâta tabi olduğu görüşünü daha doğru bulmaktadır.⁵⁹ Hattâbî, Zâhirîlerin aksine ticaret mallarında zekâtın gerekliliğinde icmâ edildiğini nakleder.⁶⁰ İbn Rüşd de nema özelliği olan bu malların, zekâtın farz olduğunda ittifak edilen tarım ürünleri, hayvanlar, altın ve gümüşe benzetilerek onlarda da zekâtın gerekli olduğunu ifade etmiştir.⁶¹ Osmanlı fakihi Molla Hüsrev'e göre nisap zekâtın sebebi, nema ise şartıdır. Ona göre nema gizli bir durum olduğu için onun yerine yıllanma şartı getirilmiştir. Malların çoğalması ve hayvanların üremeleri zamana bağlı olduğu için, zekâta yıllanma şarttır. Çünkü yılın yenilenmesi, nemanın yenilenmesi; nemanın yenilenmesi ise zekâtın asıl gerekçesi olan malın yenilenmesi anlamına gelmektedir. Zekâtın sebebi tekerrür edince, hüküm (zekât verme) de tekerrür etmektedir.⁶²

Din İşleri Yüksek Kurulu da, Müşâvere Heyeti'nin 1953 yılındaki fetvasını tekrarlayarak, ticaret niyetiyle elde tutulan ev, iş yeri gibi gayrimenkullerin zekâta tabi olduğunu ifade etmiştir.⁶³ Dolayısıyla ticarete

56 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 599.

57 İlgili rivayetler için bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 598-600.

58 Boynukalın, "Zekâtın Toplanması ve Dağıtım: İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)", 101.

59 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 518, 522-523, 526-528.

60 Bk. Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1981), 2/ 12-13. Konu ile ilgili olarak ayrıca bk. Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir, *Kitabü'l-icmâ'*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Gaye Matbaası, 1983), 33; Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 279; a.mlf., "Çağdaş Uygulamada Ticaret Mallarının Zekâtı", 500.

61 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 205.

62 Muhammed b. Feramurz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâtî'l-vüsûl* (İstanbul: Hanifiyye Kitabevi, ts.), 549.

63 Heyet, *Zekât: Sıkça Sorulanlar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 15. Başka bir fetva için bk. **İslamland.com**, "Urûzu't-ticâreti"; Müşâvere Heyeti'nin 23.09.1953/602 tarih ve numaralı kararı için bk. Yücel, "Türkiye'de Güncel Zekât Problemleri", 661; İslamland.com, "Urûzu't-ticâreti".

tahsis edilen gayrimenkul mallar zekâta tâbîdir.⁶⁴

2.2. Gayrimenkul Mallarda Zekâtın Farz Olmadığını Söyleyenler ve Delilleri

Gayrimenkul malların zekâtı ile ilgili ikinci görüşü savunanlar günümüzde ortaya çıkan mallarla ilgili bir nassın olmayışı ve mükellefiyetten beri olma (berâ-i zimmet) ilkesinden hareket etmişlerdir. Ayrıca, sonraki asırlarda bu tür mallarda zekâtın gerekli olduğuna dair bir görüşün bulunmadığını da iddia etmişlerdir.⁶⁵ Gelir getirici gayrimenkul malların zekâta tabi olmadığını söyleyen bir âlim de Nâsiruddîn el-Elbânî'dir (ö. 1999). Karadâvî, Elbânî'nin konu ile ilgili görüşlerini değerlendirmiş ve onun cumhur ulemaya, hatta pek çok âlim tarafından nakledilen icmâya⁶⁶ aykırı davrandığını belirtmiştir.⁶⁷ Elbânî'ye göre zekâtın farz olmamasının sebebi, bu mallarla ilgili açık bir nassın olmamasıdır.⁶⁸

2.3. Elde Ediliş Amacına Göre Gayrimenkul Malların Zekâtı

2.3.1. Ticaret Amacı Taşıyan Gayrimenkul Malların Zekâtı

Ticaret amacıyla elde bulundurulan gayrimenkulün zekâtı ile ilgili güncel fetvalarda zekâtın gerekliliği vurgulanmıştır. Günümüz fıkıhçılarından Karadâvî, kâr amacıyla satın alınan arsanın ticaret malı sayılacağını; şartlar gerçekleştiğinde değeri üzerinden her yıl %2,5 oranında zekât verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Karadâvî ayrıca cumhurun da bu görüşte olduğunu, sadece Mâlikî âlimlerin farklı kanaat taşıdığını aktarır. Mâlikîlere göre söz konusu arsalar kazanç getirmedikleri ve henüz satılmadıkları için zekâta tabi olmazlar. Satılmaları halinde sadece son bir yılın zekâtı verilir.⁶⁹ Gayrimenkul malların değerlemesi de satış fiyatına göre yapılp %2,5'i zekât olarak verilir. Karadâvî'ye göre cumhurun

64 Sultân, *Zekât*, 74. Başka bir fetva için bk. İslamland.com, "Urûzu't-ticâreti".

65 Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 385-387.

66 Ticarete konu olan malların zekâta tabi olduğuyla ilgili olarak bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmûu şerhi'l-mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, 1980), 6/3-4; İbn Kudâme, *Muğni*, 3/495-496; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ'*, 2/276-277.

67 Karadâvî, "Çağdaş Uygulamada Ticaret Mallarının Zekâtı", 501-502.

68 Bk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Temâmü'l-minne fi't-ta'lik alâ Fikhi's-sünne* (b.y.: Dârü'r-Râye, ts.), 363-368.

69 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 528; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 215; Mukrin, "Zekâtü'l-akâr tahte'l-inşâ", 331.

görüşü daha doğru olmakla birlikte, satışların durgun olduğu dönemlerde İmam Mâlik'in görüşü tercih edilebilir.⁷⁰ Çağdaş âlimlerden Abdülazîz b. Bâz (ö. 1999) da, yıllanma ve nema şartları gerçekleştiğinde, ticarete konu olan arazinin zekâtının her yıl verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Abdülazîz b. Bâz bu fetvaya dayanak olarak "*Allah Resûlü bize satışa/ticarete konu olan mallardan zekât vermeyi emretti.*"⁷¹ hadisini zikretmiştir.⁷² İslâm Fıkıh Akademisi de 1988 yılında aldığı bir kararda ticaret niyetiyle satın alınan ve istenilen değeri bulduğunda satılacak olan bir malın, mülk olduğu tarihten itibaren ticaret malı sayılacağına; yılsonunda nisaba ulaşırsa, kârıyla birlikte zekâtının verileceğine hükmetmiştir.⁷³ Söz konusu gayrimenkul yıl içerisinde başka bir gayrimenkulle değiştirilse bile, cins değişikliği olmadığı için mükellefiyet ortadan kalkmaz ve bu durum yıllanmayı etkilemez.⁷⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu da emlakçıların ticaret amacıyla alıp sattıkları gayrimenkul malların, yıllık borçlar çıkarılıp nisaba ulaşması ve yıllanmayı tamamlaması halinde zekâta tabi olacağını ifade etmiştir. Kurul'a göre ayrıca, yıl içerisinde mülkiyete dâhil olan gayrimenkul mallar için yıllanma şart değildir. Bu sebeple kişinin mülkiyetindeki bütün gayrimenkullerle birlikte gerekli şartları taşıyan diğer mallar dâhil edilerek hesaplama yapıp ve zekâtı verilir.⁷⁵

Eldeki deliller ticaret amacıyla elde bulundurulan gayrimenkul malların zekâta tabi olduğunu göstermektedir. Çünkü zekâta tabi malların temel şartı olan nema, bu tür gayrimenkul mallarda da söz konusudur. Hz. Ömer'in, daha önce zekâta konu olmadığı halde nema özelliğinin ortaya çıkmasıyla zekâta tabi tabi kıldığı mallar da benzer durumdadır. Kaldı

70 Yûsuf el-Karadâvî, *Hedyü'l-İslâm fetâvâ muâsıra* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2000), 1/287-288.

71 Ebû Dâvûd, "Zekât", 3.

72 Abdülazîz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bâz, *Mecmûu fetâvâ ve makâlâtün mütenevvia*, drl. Muhammed b. Sa'd Şuveyir (b.y.: y.y., ts.), 160-161, 164-165, 167, 184-185. Ayrıca bk. a.mlf., "el-Fetâvâ", *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmîyye* 85 (ts.): 41, 42; Nâcî eş-Şirbînî Ali, *Keyfe tükadderu ve tueddâ zekâtü emvâlik*, 134.

73 İslâm Fıkıh Akademisi, "Karâr", *Mecelletu mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî'd-düvelî [Mecelletu mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî]* 2/1 (Cidde: Munazzamatü Mü'temeri'l-İslâmî, 1407/1986), 198. Aynı görüşü destekleyen başka fetvalar için bk. Heyet, *Mecelletü'l-va'yi'l-İslâmî* 262 (1986), 121; Beytû'z-zekât, *Fetâva'z-zekât* (b.y.: Beytû'z-zekât, 1992), 93-94; Mukrin, "Zekâtü'l-akâr tahte'l-inşâ", 328; Bevûzendî, *Fetvâ câmia fi zekâti'l-akâr*, 7.

74 Bevûzendî, *Fetvâ câmia fi zekâti'l-akâr*, 12.

75 Heyet, *Zekât: Sıkça Sorulanlar*, 15-16. Ayrıca bk. Bevûzendî, *Fetvâ câmia fi zekâti'l-akâr*, 14.

ki, ticarî özellik taşımaları sebebiyle bu mallar, zekâta tabi olan beş temel mal türünden ticaret mallarına kolaylıkla kıyas edilebilir. Böylece ticarî maksatla elde bulundurulmuş gayrimenkul mallar, zekâta tabi kılınmalıdır.

2.3.2. Kiraya Verilen Gayrimenkul Malların Zekâtı

Günümüzde müstegallât kavramıyla ifade edilen üretim yapan fabrikalar, gayrimenkuller, otomobiller, üretimde kullanılan aletler gibi kira geliri için elde bulundurulmuş malların gelirlerinin zekâta tabi olduğunda ittifak edilmiştir. İhtilaf edilen husus, verilmesi gereken orandır.⁷⁶ Aynı durum, dönem dönem kiraya verilen gayrimenkuller için de geçerlidir.⁷⁷ Gayrimenkul malların kiraya verilmesi durumunda gelirlerinden zekât verildiğine dair rivayetler de mevcuttur. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) evini kiraya verdiğinde, gelirinin zekâtını vermiştir. Bu durum Hanbelî kaynaklarında “kıymetten zekât verme” olarak isimlendirilmiştir.⁷⁸ Ahmet b. Hanbel’e göre ev temel ihtiyaç olmasına rağmen, kiraya geliri zekâta tabi olur. Ahmet b. Hanbel bu görüşüyle, Hz. Ömer’in, evin gelirini ziraî ürünlerin neması gibi kabul eden görüşüne iştirak etmiştir. Böylece evin gelirinden verilen zekât, arazinin mülkiyetinden alınan haraç ve ziraî ürünlerden alınan öşür gibi olmaktadır.⁷⁹

İslâm Araştırmaları Kongresi’nin (Mecmau’l-Buhûsi’l-İslâmiyye) 1965 yılında Kahire’de yaptığı konferansta aldığı kararlar gereğince, günümüzde ortaya çıkan gelir getirici malların (müstegallât) kıyas edilebile-

76 Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen b. Ferkad Şeybânî, *el-Câmiü’l-kebîr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000), 23; Karadâvî, *Fetâvâ muâsıra*, 1/288; a.mlf., “Çağdaş Uygulamada Ticaret Mallarının Zekâtı”, 520-521; a.mlf., “Müzakere”, *I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi* (Konya: Kombad Yayınları, 1997), 591-592; Beytû’z-zekât, *Fetâva’z-zekât*, 89-90, 94-95; Heyet, *Mecelle-tü’l-va’yi’l-İslâmî*, 121; Karadâvî, “Çağdaş Uygulamada Ticaret Mallarının Zekâtı”, 520-521; Kuveyt Zekât Kurumu Dini Heyeti, *Ahkâm ve fetâva’z-zekât*, 74, 85; Nâcî eş-Şirbînî, *Keyfe tükadderu ve tueddâ zekâtü emvâlik*, 133, 134, 176-177. Müstegallâtın tarifi ayrıca bk. Âl-i Seyf, “Zekâtü’l-müstegallât”, 224-228; Bevüzendî, *Fetvâ câmia fî zekâti’l-akâr*, 17-18; Bâz, *Mecmûu fetâvâ*, 168-169, 172.

77 Bâz, *Mecmûu fetâvâ*, 168-169.

78 İbn Kudâme, *Muğnî*, 3/604-605; Mehmet Erkal, “Zekâtla İlgili Bazı Meseleler”, *I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi* (Konya: Kombad Yayınları, 1997), 538.

79 Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre, *Uygulamalı Zekât Hukuku: Temel Kaideler*, çev. Osman Şekerci (Çanakkale: Çanakkale Seramik Fabrikaları Kültür ve Araştırma Hizmetleri, 1978), 70; Erkal, “Zekâtla İlgili Bazı Meseleler”, 54.

ceği (mekîsun aleyh) aslî hükümler mevcuttur. Nitekim eski devirlerde de evler, hanlar ve hamamlar kiraya verilmekte idi. Bu sebeple müçtehitler gayrimenkullerden elde edilen gelirin de -parada olduğu gibi- zekâta tabi olacağını ifade etmişlerdir. Kira geliri olan gayrimenkul malların gelirlerinden -ticaret mallarında olduğu gibi- %2,5 oranında zekât verilir.⁸⁰

2.3.3. Sermaye Amacı ile Elde Bulundurulmuş Gayrimenkul Malların Zekâtı

Sanayi devrimi öncesi dönemde ticaret anlayışı, genelde malın hızlı bir şekilde kârla satılıp nakde dönüştürülmesine dayanmaktaydı. Günümüzde ise bir mal yine ticarî kaygıyla (kâr) satın alınıyor, ancak istenilen değeri bulması için yıllarca beklenebiliyor. Bu durumda yatırım amacıyla alınan gayrimenkul ile ticaret için alınan aynı kategoride mi değerlendirilecek? Aralarında -en azından- elden çıkarma süreleri bakımından fark söz konusudur. Emlakçılar ticaret maksadıyla aldıkları gayrimenkülü, değeri istedikleri rakama ulaşıncaya kadar bekletmektedirler. Ancak emlak işiyle uğraşmayı, yatırım amacıyla satın alan kimseler, gayrimenkulleri istenilen değere ulaşıncaya kadar uzun süre bekletebilmektedir. Bu tür durumlarda kesin bir satış durumu da söz konusu değildir. İlerleyen süreçte gayrimenkulün farklı bir amaç için kullanılması da mümkündür. Ticaret için bulundurulmuş mal, satış yoluyla elden ele intikal ederek kâr getirmesi sebebiyle, sermaye amacıyla bekletilen maldan farklıdır. Sermaye için bulundurulmuş mal ise, istenilen fiyata ulaştığında satılarak kâr elde edilir.⁸¹ Kâr için bekletilen mal satılmadığı halde, hangi gerekçeyle zekâta tabi olup olmayacağı, cevaplandırılması gereken bir husustur.

Gayrimenkul malın satılmadığı için zekâta tabi olmadığı söylenebilir. Ancak gayrimenkul malın kendisi (ayn) sabit kalsa bile, menfaati (neması/kâr etme özelliği) varlığını artırarak devam ettirmektedir.⁸² Satılarak olmasa bile, durarak değer kazanmaktadır. Bu durum, fizikî olarak varlığı artmasa bile, değer olarak artış gösteren (hükmen nâmî) altın ve

80 Nâcî eş-Şirbînî, *Keyfe tükadderu ve tueddâ zekâtü emvâlik*, 177; Erkal, "Zekâta İlgili Bazı Meseleler", 535-536; Âdil Abdullah Halil Hânî, *Zekâtü'l-müsteğallât fi'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâsetün fikhîyyetün mukârenetün* (en-Necâh el-Vatanî Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 54-57.

81 Din İşleri Yüksek Kurulu da fetvalarında bu ayrıma vurgu yapmıştır. Bk. Heyet, *Zekât: Sıkça Sorulanlar*, 15. Bu ayırım için ayrıca bk. Beytü'z-zekât, *Fetâva'z-zekât*, 47; Bâz, *Mecmûu fetâvâ*, 159-160.

82 Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 386.

gümüşün durumuna benzemektedir. Kaldı ki, konu ile ilgili olarak verilen modern fetvalarda da, satma düşüncesiyle satın alınıp üzerinden bir yıl geçtiğinde, zekâtın gerekli olduğuna hükmedilmiştir.⁸³ Bu fetvaya, temel ihtiyaçlarından hiçbirine sahip olmadığı halde oturduğu evini satıp arsa alan bir kimsenin, söz konusu malın zekâtını ödemekle mükellef kılınmasının haksızlık olduğu yönünde bir itiraz gelebilir.⁸⁴ Bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Söz konusu gayrimenkul, aslî ihtiyacın satılmasıyla elde edilmiş olsa bile, kâr etmek için yatırıma dönük bir işlem yapılmıştır. Dolayısıyla zekâtın dayandığı deliller ve mantığı gereği bu varlığın hesaba katılması gerekmektedir. Söz konusu gayrimenkulün satılmaması, kira ya da mahsül gibi bir getirisinin olmaması durumunda zekâtının nasıl varileceği sorusu akla gelebilir. Bu tür gayrimenkul mallar, biriktirilen altın-gümüş ve iş yerinde satılmayan ticaret malıyla aynı durumdadır. Dolayısıyla ortada zekâta tabi bir mal vardır. Bir kişinin mülkiyetindeki nisap miktarı altını olup da onun zekâtını ödeyecek başka bir malının olmaması gibidir. Kişi bu durumda altınlarını bozarak zekâtını ödemek zorundadır.

2.3.4. Yeni Ortaya Çıkan Gayrimenkul Malların Zekâtları

Ticaretin klasik anlayışla yürütüldüğü eski dönemlerde mevcut olmayan ancak, sanayi inkılabı ve sonrasındaki gelişmelerle birlikte ortaya çıkan/yaygınlaşan otel, fabrika, kiraya verilen düğün salonu gibi büyük binalar, nakliye araçları gibi yeni gayrimenkul mal türlerinin⁸⁵ zekâta tabi olup olmayacağı fıkıh bilginlerince tartışılan bir husustur.

Klasik fıkıh anlayışında zanaatkârların kullandığı iş/sanat aletleri, aslî ihtiyaç olduğu için zekâta tabi değildi. Günümüzde ise, sanayi sektöründe kullanılan makine vb. üretim vasıtalarının zekâta tabi olup olmadığıyla ilgili iki görüş bulunmaktadır. Günümüz fakihlerinden Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), Abdülvehhâb Hallâf (ö. 1956) ve Abdurrahman Hasan'ın (ö. ?) benimsediği⁸⁶ birinci görüşe göre, fabrika, apartman vb. gelir getirici gayrimenkul mallar zekâta tabidir. Bu tür malların zekâta tabi olmalarının sebebi, kendilerindeki sermaye özelliği ve gelir getirici nitelik-

83 Abdullah b. Ömer es-Süheybânî, "Zekâtü'l-arâzî ve kazâyâha'l-muâsıra", *Mecelle-tü'l-buhûsi'l-İslâmiyye* 86 (ts.): 209; Bâz, *Mecmûu fetâvâ*, 159-160, 161; Dîvânü'z-zekât, *Fetâvâ dîvânî'z-zekât*, 33.

84 Yücel, "Türkiye'de Güncel Zekât Problemleri", 663; İslamland.com, "Urûzu't-ticâreti".

85 Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 386.

86 Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 385-386; Erkal, "Zekâtla İlgili Bazı Meseleler", 528-529.

leridir (nema).⁸⁷ Fıkıh bilginlerinin çoğu, dinin genel ilkelerine ve zekâtın gayesine bakarak yukarıda zikredilen malların dışında, nema illetini barındıran başka malların da zekâta tabi olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸ Ayrıca işletmelerde bulunan sabit sermaye niteliğindeki apartman/bina, iş yeri, depo ve mağazalardan elde edilen gelire, fabrikalardaki makinelerin üretiminden elde edilen kazancın da -diğer şartları da taşıması durumunda-zekâtının verilmesi gerekir.⁸⁹

İkinci görüşe göre bu tür mallarda zekât yoktur. Çünkü sistem olarak sermayede zekât yoktur. Üretimde sabit sermaye olan makine, ekipman vb. İslâm vergi/zekât anlayışı gereği zekâta tabi olmaması gerekir. Dolayısıyla bu tür malların kendileri zekâta tabi olmadıkları halde, işletilmeleri ile elde edilen gelirler zekâta tabidir.⁹⁰ Bu durumun zekât hukukundaki en açık örneği, toprağın kendisinden zekât alınmaması, işletilmesi ile elde edilen gelirden (mahsul) zekât/öşür alınmasıdır.⁹¹ Bu tür varlıkların kendilerinden zekât alınması, üretimin zorlaştırılmasına/engellenmesine ve ekonominin durmasına sebep olur.⁹² Ayrıca bu tür malları, klasik fıkhıta olduğu gibi, usta ve zanaatkârların el aletlerine benzetmek, -her ne kadar büyüklük ve değerleri açısından pek mümkün olmasa da- ticaret ve üretimin sürdürülebilmesi için gereklidir.⁹³

87 Bâz, *Mecmûu fetâvâ*, 172; Erkal, “Zekâtla İlgili Bazı Meseleler”, 531-532.

88 Karadâvî, *Fıkhü’z-zekât*, 388; Eskicioğlu, “İslam Toplumunda Vergi ve Bazı Problemlerin Çözümü”, 454; Erkal, “Zekâtla İlgili Bazı Meseleler”, 529.

89 Hamdi Döndüren, “Müzakere”, Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı: İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi), *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, haz. İsmail Kurt & Seyid Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2017), 266.

90 Karadâvî, “Müzakere”, 591-592.

91 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Red-dül-muhtâr ale’l-dürri’l-muhtâr: Hâşiyetü İbn-i Âbidîn* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1987), 2/48-49; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, 1/183. Konu ile ilgili âyet için bk. el-En’âm 6/141.

92 Eskicioğlu, “İslam Toplumunda Vergi ve Bazı Problemlerin Çözümü”, 462.

93 Emrullah Dumlu, “Ticaret Mallarının Zekâtı”, *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi (Günümüzdeki Meseleler)* (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 376.

2.3.5. Gayrimenkul Malların Değerlemesi

Gayrimenkul değerlemesinin⁹⁴ nasıl yapılacağı, hangi tür değerlemenin dikkate alınacağı konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, bu konuda meşhur olan görüşe göre ihtiyaç anında kolayca satılabilmesi sebebiyle, malın zekâtını ödeme anındaki toptan satış fiyatı esas alınır.⁹⁵ DİB Din İşleri Yüksek Kurulu'na ve İslâmî Finansal Kuruluşlar İçin Muhasebe ve Denetim Standartları Teşkilatı'nın (AAOIFI) hazırlamış olduğu Faizsiz Finans Standartları'na göre emlakçıların ellerinde bulunan dairelerle, ticaret/yatırım amaçlı taşınmazların zekâtını vermede piyasa değeri esas alınır.⁹⁶ Stokların değerlemesinde ise cari maliyet esas alınmaktadır.⁹⁷

3. İslâm Hukukuna Göre Gayrimenkul Malların Zekât Oranları

İslâm hukukunda zekâtla ilgili olarak farklı oranların olduğu görülmektedir. Bu oranlar altın-gümüş ve parada %2,5, tarım ürünlerinde masrafın olup olmamasına göre %10 ya da %5, madenlerde ise %20'dir (humus). Bu oranlar sünnetle belirlenmiştir. Oranlardaki farklılığın muhtemel sebebi, ürünü/geliri elde etmede harcanan emek ve sermayenin mal türlerine göre değişiklik arz etmesidir. Ayrıca bu oranlar zekât matrahı hesaplanırken ana sermayenin hesaba katılıp katılmamasına göre de değişmektedir.

Fıkıh bilgileri, nema özelliği olan gayrimenkul malların zekât oranı hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilafın sebeplerinden biri bu tür malların Asr-ı saâdet'te, günümüzdeki gibi ticarete konu olmamalarıdır. Ayrıca oranları belirlerken adaletin gözetilmesi, ticarî hayatı ve üretimde

94 Değerleme için bk. Bilge Değerleme, "Gayrimenkul Değerleme" Erişim 06.05.2019.

95 Kuveyt Zekât Kurumu Dinî Heyeti, *Ahkâm ve fetâva'z-zekâti ve's-sadekâti ve'n-nüzûri ve'l-keffârât* (Kuveyt: Kuveyt Dinî İşler Dairesi, 2009), 51, 52; Dîvânü'z-zekât, *Fetâvâ dîvânî'z-zekât* (Hartum: el-Ma'hedü'l-Âli li Ulûmi'z-Zekât, 2014), 53; Yûsuf el-Karadâvî, "Çağdaş Uygulamada Ticaret Mallarının Zekâtı", *I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi* (Konya: Kombad Yayınları, 1997), 513, 517.

96 Bk. M. Emin Özafşar (genel koor.), *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar 1* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 18; a.mlf. *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 245; *Faizsiz Finans Standartları* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, ts.), 862.

97 Bayyigit, "Sonuç Bildirileri: Zekât", *I. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi (Günümüzdeki Meseleler)* (Konya: Kombad Yayınları, 1997), 1136.

canlılığı devam ettirme gibi konulardaki hassasiyet de ihtilaf sebebidir.⁹⁸ Bu bölümde konu hakkındaki görüşler, çağdaş fetvalar çerçevesinde ele alınacaktır.

3.1. Sermayeyi Hesaba Katan Görüş

İslâm hukukuna göre gayrimenkul mallardan verilmesi gerekli olan zekât oranının hesaplanmasında genel olarak iki görüş vardır. Birinci görüşe göre zekât, sermaye ile kazancın toplamından verilir. Sermayenin hesaba katılması gerektiği görüşünü benimseyenler gayrimenkulleri, ticaret mallarına benzetmişlerdir.⁹⁹ Bu anlayışa dayanak olabilecek bir görüş Ebû Hanîfe'nin erkeği ve dışisi bir arada bulunan sâime atlarla ilgili kanaatidir. Ebû Hanîfe'ye göre karışık durumda olan sâime atlar, zekâta tabidir. Verilecek oran da atların değeri üzerinden %2,5'tir.¹⁰⁰ Hanefî fakihî Serahsî de ticaret maksadıyla satın alınan bir evin, ticaret mallarına benzetilerek zekâta tabi olduğunu ifade etmiştir. Bu evin bir yıl sonra değerlemesi yapılarak zekâtı verilir. Verilecek oran da ticaret mallarında olduğu gibi kırkta birdir (%2,5).¹⁰¹ Bu tür malların zekât oranı ile ilgili olarak DİB Müşâvere Heyeti de "arsaları satmak ve ticaretini yapmak için alsa dahi bunların kıymetlerinden kırkta birini (%2,5) zekât olarak vermeyi"¹⁰² gerekli gördüğünü ifade etmiştir. DİB Din İşleri Yüksek Kurulu da aynı görüşü tekrar etmiştir.¹⁰³

Zekât hesaplamasında bu tür gayrimenkul mallara ayrıca kuvvetli alacaklar, varsa altın/gümüş ve para da eklenir. Bu kimse, ticaretle meş-

98 Bk. Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Muhammed Abdülhâfız el-Menâsîr (Amman: Dâru Künûzi'l-Ma'rifeti'l-İlmiyye, 2009), 327.

99 İbrahim Paçacı, *Günümüz Ekonomik Şartlarına Göre Zekâta Tabi Mallar (Nisap ve Zekât Oranları)*, Ankara: Ayrıntı Basın Yayın, 2015.), 159; Günay, "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı", 607; Dumlu, "Ticaret Mallarının Zekâtı", 392-393.

100 Serahsî, *Mebûsât*, 2/188. Aynı görüşü ifade eden başka bir fetva için bk. Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/271.

101 Serahsî, *Mebûsât*, 2/207.

102 19/05/1954 tarihli dilekçe ve cevabı için bk. Yücel, "Güncel Zekât Problemleri", 661. Ayrıca bk. "Paçacı, *Zekâta Tabi Mallar*, 159; Mahacne, *Zekâtü'l-akâr*, 145-146; Günay, "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı", 607. Gayrimenkul mallardan verilmesi gereken oranı ticaret mallarında olduğu gibi %2,5 olarak ifade edip de sermayenin hesaba katılıp katılmamasını beyan etmeyen bir görüş için bk. İbn Kudâme, *Muğnî*, 3/605.

103 Heyet, *Zekât: Sıkça Sorulanlar*, 15.

gulse ticarî sermayesini ve gelirini ekleyerek hesaplama yapar. Yukarıda saydığımız bütün mal varlıklarının toplamından %2,5 oranında zekât verilir. Bu görüşü benimseyenlere göre gelir getiren gayrimenkul malların, eski devirlerdeki zanaatkârların el aletleri gibi kabul edilip zekâttan muaf tutulmaları doğru değildir.¹⁰⁴ Ayrıca bu mallardan verilmesi gereken miktar, tarım arazilerindeki orandan daha az olmalıdır. Çünkü tarım arazisinin kullanılamaz hale gelmesi çok zayıf bir ihtimaldir. Ancak sanayide kullanılan makinelerin aşınması, eskimesi ve yeni teknolojilerin ortaya çıkmasıyla eski makineler kullanılamaz hale gelecek, böylece önemli bir sermaye devre dışı kalacaktır. Bu sebeple gelir getiren gayrimenkul malları, tarım ürünlerine ve ondan verilmesi gerekli orana benzetmek yerine, ticaret mallarına benzetmek daha doğru olacaktır. Buna göre zekât sistematikindeki kurallar dikkate alınarak borçlar ve bütün giderler düşülüp yıllanma tamamlanınca, arsa ve binanın zekâtı hesaplanır. Bu mallara, zekâta tabi eldeki diğer varlıklar da eklenerek %2,5 oranında zekât verilir.

Türkiye'deki bazı İslâm hukukçuları da, zekâttaki nema ilkesi dikkate alınarak, üretimde kullanılan sermayeden ve bu özelliğe sahip başka mallardan da ticarî nitelik taşımaları sebebiyle %2,5 oranında zekâtın verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁵ Yukarıda da değindiğimiz üzere, iş ve üretim makinelerini gayrimenkul olarak kabul eden DİB Müşâvere Heyeti, bu mallardan hangi ölçüye göre zekât verileceğini ise belirtmemiştir.¹⁰⁶ Konya'da tertip edilen II. Uluslararası İslâm Ticaret Hukuku'nun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi'nde üretim ve hizmet işletmelerinin zekâtı ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz oran (%2,5) tercih edilmiştir. Buna göre işletmelerin üretim araçları da zekâta dâhil edilip, zekât matrahı buna göre hesaplanır. Dolayısıyla, yıllanma ve nisap şartının da sağlanmasıyla, üretim araçları ve gelirin toplamından %2,5¹⁰⁷ oranında zekât verilir.¹⁰⁸

104 Beytü'z-zekât, *Fetâva'z-zekât*, 41; Erkal, "Zekâtle İlgili Bazı Meseleler", 531-532.

105 Eskicioğlu, "İslam Toplumunda Vergi ve Bazı Problemlerin Çözümü", 454; Erkal, "Zekâtle İlgili Bazı Meseleler", 529, 534, 542; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, 1/182; Günay, "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı", 594.

106 Bk. DİB Müşâvere ve Dinî Eserler İnceleme Hey'eti, 07/02/1957 tarih ve 55 sayılı kararı.

107 Sermayenin tamamının hesaba katılıp %10 zekât verileceğine dair başka bir görüş için bk. Mahacne, *Zekâtü'l-akâr*, 145-146.

108 Bayyigit, "Sonuç Bildirileri: Zekât", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi (Günümüzdeki Meseleler)* (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 1136; İ-

3.1. Sermayeyi Hesaba Katmayan Görüş

Zekât hesaplamasında sermayeyi hesaba katmayanlara göre bu malların kendileri değil, işletilmeleriyle elde edilen gelir hesaba katılmıştır. Buna göre gayrimenkul malların yanında, sanayi ve teknolojinin gelişmesine bağlı olarak oluşan üretim tesisleri ve taşımacılık gibi yeni sektörler de hesaba katılır. Nitekim DİB Din İşleri Yüksek Kurulu satma niyeti taşımaksızın üretim amacıyla satın alınan makineleri de gayrimenkul olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla bu tür malların kendileri zekâta tabi olmayıp işletilmeleri ve üretime katkı sağlamaları durumunda, onlardan elde edilen gelir zekâta tabidir.¹⁰⁹ Söz konusu mal ve sektörlerin zekât hesaplamasında sadece üretimden elde edilen gelir/kazanç matraha dâhil edilmekte, -çok büyük ekonomik değeri olsa bile- ana sermaye ihtiyaç gibi kabul edildiği için hesaba katılmamaktadır.¹¹⁰ Nitekim Kuveyt'te yapılan 7. Zekât Konferansı'nda da fabrika ve makinelerin ana sermaye/demirbaş sayılmaları sebebiyle, zekâta tabi olmadıkları ifade edilmiştir.¹¹¹

Zekât hesaplamasında sermayeyi hesaba katmayanlara göre gayrimenkul mallarda üç farklı oran söz konusudur. Bu oranlardan birincisine göre gayrimenkul mallar, tarım arazisine ve madenlere benzetilmiştir. 1952 yılında Şam'daki konferansta Muhammed Ebû Zehre, Abdülvehhâb Hallâf ve Abdurrahman Hasan tarafından sunulan raporda sanayi makineleri ve benzeri mallarla ilgili zekât oranı belirlenirken bu mallar ziraat araziye; onlardan elde edilen gelir de araziden elde edilen mahsule kıyas edilmiştir. Buna göre verilmesi gereken oran, safi gelirden 1/10 (%10), gayrisafi gelirden ise 1/20'dir (%5).¹¹² Karadâvî verilmesi gerekli oran açısından yukarıdaki görüşe katılmakla birlikte, masrafın dikkate alınması gerektiğinden hareketle hesaplamaya itiraz etmiştir. Ona göre, tarım arazisi sürekli gelir getirmektedir. Arazideki yıpranma/aşınma, fabrika ve

lamland.com, "Urûzu't-ticâreti".

109 Özafşar, *Fetvalar 1*, 251; Özafşar, *Fetvalar*, 246.

110 İlgili görüş için bk. Mevdûdî, *Fetâva'z-zekât*, 19-20; Paçacı, *Zekâta Tabi Mallar*, 159; Günay, "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı", 607; Abdullah b. Mübârek Âl-i Seyf, Âl-i Seyf "Zekâtü'l-müstegallât", 333-334; Dumlu, "Ticaret Mallarının Zekâtı", 392-393.

111 Eşkar, *Ebhâs fikhîyye fî kazâya'z-zekâti'l-muâsara*, 2/906; Beytü'z-zekât, *Fetâva'z-zekât*, 36-37; Mukrin, "Zekâtü'l-akâr tahte'l-inşâ", 328; Emrullah Dumlu, *Ticaret Mallarının Zekâtı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 231-232.

112 Ebû Zehre, *Uygulamalı Zekât Hukuku*, 70; Erkal, "Zekâta İlgili Bazı Meseleler", 530.

binalara nazaran çok azdır. Dolayısıyla fabrika ve binalarda masrafların dikkate alınıp, buna varsa vergi borçları, işlerin yürütülebilmesi için gerekli olan masraflar ve yıllık giderler düşüldükten sonra fabrikanın safi gelirleri tespit edilebiliyorsa %10, tespit mümkün değilse %5 oranında zekât verilir.¹¹³

Sermayenin hesaba katılmadığı ikinci oranda gayrimenkul mallar, ticaret mallarına benzetilmişlerdir. 1965'te Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye'nin Kahire'de aldığı kararlara göre gelir getiren bina, fabrika, gemi, uçak vb. menkul/gayrimenkul mallar, aslî ihtiyaç gibi kabul edildikleri için zekâta tabi değildir. Bu tür mallar ile ilgili hesaplama şu şekilde yapılır: İşletmedeki dönen sermaye ve kâr hesaplanıp, bütün giderler düşülür. Elde edilen gelirden kalan miktar nisaba ulaşıp yıl tamamlandığında %2,5 oranında¹¹⁴ zekât verilir.¹¹⁵

Gayrimenkul kapsamına giren mal türlerinde ticaret malı veya toprak ürünlerine kıyasla belirlenen iki oranın dışında sabit bir oran belirlemeyen üçüncü bir görüş de mevcuttur. Bangladeşli âlim Abdul Mannan'a göre, sanayi sektöründe üretim yapan makinalarda aşınma ve yıpranma, tarım ürünlerine kıyasla daha yüksektir. Üretimden elde edilen gelir de sektörler göre farklılık arz eder. Bu sebeple, zekât oranlarının da esnek ve değişken olması gerekmektedir.¹¹⁶

Modern dönemde gayrimenkul mallar bağlamında ele alınan fikrî hakların gelirinden verilmesi gereken oran hakkında da ihtilaf söz konusudur. Bir kısım fıkıh bilginleri, fikrî haklardan elde edilen geliri, emekle kazanılan gelir gibi kabul etmişlerdir. Bu tür mallar nisaba ulaşmışlarsa,

113 Karadâvî, "Müzakere", 591-592. Benzer görüşler için bk. Dumlu, *Ticaret Mallarının Zekâtı*, 84; Paçacı, *Zekâta Tabi Mallar*, 180-181; Günay, "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı", 602-603.

114 Kuveyt'te yapılan 7. Zekât Konferansı Kararları için bk. Eşkar, *Ebhâs fikhîyye fî kadâya'z-zekâti'l-muâsıra*, 906. Ayrıca bk. Kuveyt Zekât Kurumu Dini Heyeti, *Ahkâm ve fetâva'z-zekât*, 73; Şirbînî, *Keyfe tükadderu ve tueddâ zekâtü emvâlik*, 135, 177; Hüseyin Sözen, *Gayrimenkul Malların Zekâtı* (Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 2010), 73.

115 Ebû'l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/112-113; Erkal, "Zekâtla İlgili Bazı Meseleler", 534-535; Günay, "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı", 602; Özafşar, *Fetvalar 1*, 251.

116 Moulana Abdul Mannan, *İslam Ekonomisi: Teori ve Pratik*, çev. Bahri Zengin (İstanbul: Fikir Yayınları, 1973), 410.

mâl-i müstefâd gibi kabul edilerek yıllanma şartını aramaksızın %2,5 oranında zekât verilmesi gerekir.¹¹⁷ İkinci grup fıkıhçılara göre ise, bu tür kazançların gayrimenkul sermaye iradî niteliğinde olması hasebiyle, nisabı ve yıllanmayı dikkate almaksızın safi gelirden %10, gayrisafi gelirden %5 oranında zekât verilmesi gerekmektedir.¹¹⁸

Sonuç

İslâm dini, insanın hem kişisel hem de toplumsal hayatıyla ilgili hükümler getirmiştir. İslâm zekât ibadetiyle, toplumlardaki gelir adaletsizliğini ve fakirlik problemini ortadan kaldırmayı, en azından azaltmayı amaçlamıştır. Zekât ibadeti tarih boyunca hakkıyla ifa edildiği dönemlerde bu görevini yerine getirmiş, bu amaçların gerçekleşmesine katkıda bulunmuştur. Zekâtın muhatabı (mükellef), dinin belirlediği ölçülere göre belli bir mal varlığına sahip olan Müslümanlardır. Dinen zengin sayılan bu kimseler ödeme konusunda muhayyer bırakılmamış; ifa edenin sevâba ve Cenâb-ı Hakk'ın rızasına nâil olacağı, ödemeyenlerin ise ilahî azaba düçar olacağı ifade edilmiştir.

Coğrafi keşifler, sömürgecilik hareketleri ve sonrasında sanayi devrimiyle birlikte yeni bir ticarî anlayış/hayat ve bunlara bağlı olarak da yeni durumlar ve meseleler ortaya çıkmıştır. Bina, arsa, fabrika ve nakliye araçları gibi bugünkü yoğunlukta olmayan yeni mal türleri doğmuştur. Değişen arazi anlayışı da, toprağı (arsa) önemli bir ticarî meta haline getirmiştir. İslâm dünyasında da ticaret anlayışının değişmesiyle birlikte yeni mal türlerinin ve bunların gelirlerinin zekâta tabi olup olmadığı tartışılmaya başlanmıştır. İslâm hukukunun bu yeni durumlara cevap vermesi, problemlere çözüm bulması, onun canlılığının ve hayatîyetinin bir gereğidir. Zira gayrimenkul malların zekâtı, fıkıh literatüründe net bir şekilde ele alınmamış, dolayısıyla konu ile ilgili zengin bir literatür ortaya konmamıştır. Bu sebeple konu hakkındaki içtihatlar ve uygulamalardan hareketle hüküm verilmeye çalışılmıştır.

Gayrimenkul mallarda zekâtın gerekliliği için ticarîlik unsuru, nisap, ihtiyaç fazlası ve borç karşılığı olmama gibi şartlara vurgu yapılmıştır. Bu sebeple makalemizde gayrimenkul malların zekâtı ile ilgili olarak

117 Ahmet Yılmaz, "Günümüz Zekât Problemleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998), 116.

118 Günay, "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı", 596; Dumlu, *Ticaret Mallarının Zekâtı*, 182-183.

sahip olunan malın elde bulundurulma amacı dikkate alınmıştır. Kanaati-mizce, ticaret amacıyla elde bulundurulmuş ve zekâtla ilgili şartları taşıyan gayrimenkul mallar zekâta tabidir. Nitekim çoğu İslâm hukukçusunun kanaati de bu yöndedir. Çünkü zekât mükellefiyeti için gerekli olan nema, nisap, ihtiyaç fazlası ve borç karşılığı olmama gibi şartlar bu tür gayrimenkul mallarda mevcuttur. Hz. Ömer'in, daha önce zekâta tabi olmayan mallardan zekât almaya başlaması ve buna bağlı olarak fukahanın ticarî özellik taşıyan malların zekâta tabi olduğunu ifade etmeleri de bu görüşü desteklemektedir. Nema özelliği olan bu tür malların, zekâta tabi olan beş temel mal türünden birine kıyas edilmesiyse bu hükme varılmıştır. Ticarî maksatla elde bulundurulmuş gayrimenkullerin zekâta tabi olduğu, İslâm Fıkıh Akademisi'nin ve Din İşleri Yüksek Kurulu'nun fetvalarında da ifade edilmiştir. Aynı şekilde kiraya getiren gayrimenkuller de zekâta tabidir.

Zekâtla ilgili olarak İslâm hukukunda farklı oranların olduğu görülmektedir. Bu oranlar altın-ümüş-para ve ticaret malında %2,5; tarım ürünlerinde masraf durumuna göre %10 ya da %5; madenlerde ise 1/5'tir (%20). Kazanç elde edilirken harcanan emek ve masraf ile ana sermayenin zekât matrahına eklenip eklenmemesine göre oranlar değişkenlik göstermektedir.

Gayrimenkul malların zekâtında sermayenin dikkate alınıp alınmamasına göre iki farklı hesaplama tekniği mevcuttur. Zekât matrahı hesaplanırken sermayeyi ve üretim için kullanılan araçları hesaba katan birinci görüşe göre verilecek oran %2,5'tur.

Sermayenin hesaba katılmadığı ikinci hesaplama tekniğinde zekât, sermayenin kendisinden değil, işletilmesiyle elde edilen kazançtan verilmektedir. Bu yöntemde üç farklı oran söz konusudur. Birinci oranda hesaplama yapılırken, gelirin yanında ev, arsa ve fabrikalardaki üretim araçları gibi sermayenin değeri de hesaba katılmaktadır. Bunların toplamından %2,5 oranında zekât verilir. Gayrimenkul mallar, tarım ürünlerine kıyas edilerek belirlenen ikinci oran ise, masrafın olup olmasına göre %10 ya da %5'tir. Sermayenin hesaba katılmadığı üçüncü görüşe göre, özellikle sanayi sektöründe zekât hesaplanırken, yapılan masraflar dikkate alınarak sektörlere göre esnek ve değişken bir oran belirlenmelidir.

Bu görüşler içerisinde gayrimenkulleri, ticaret mallarına kıyas ederek hüküm veren görüşün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü söz konusu malların elde bulundurulma sebebi ticarete niyettir. Zira makale-

de de vurgulandığı üzere, bu mallarda ticarîlik vasfı söz konusudur. Dolayısıyla satma düşüncesiyle elde bulundurulan gayrimenkuller, ticaret malı gibi kabul edilir. Ebû Hanîfe'nin ticarîlik vasfı sebebiyle sâime atlarda zekâtın gerekli olduğunu söylemesi, bu görüşü desteklemektedir. Ebû Hanîfe'ye göre verilecek oranın %2,5 olması da gayrimenkulleri, ticaret mallarına kıyas etmenin daha doğru olduğunu göstermektedir. Serahsî'nin ticarî maksatla satın alınan bir evin bir yıl sonra değeri üzerinden kırkta bir oranında (%2,5) zekât verileceğini ifade etmesi de bu görüşümüzü desteklemektedir. Müşâvere Heyeti ve Din İşleri Yüksek Kurulu oranla ilgili olarak aynı kanaati taşımaktadır. Modern fıkıhçılardan Mahmut Şeltut, Yûsuf Kâsım ve Türkiye'deki bazı İslâm hukukçuları da nema ilkesine vurgu yapmış ve ticarî nitelikli bu tür mallardan %2,5 oranında zekât verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. II. Uluslararası İslâm Ticaret Hukuku'nun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi'nde de aynı oran (%2,5) tekrarlanmıştır. Kongrede ayrıca üretim araçlarının matraha dâhil edilip, zekâtın buna göre verilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Gayrimenkulün değerlendirilmesi yapıp, kırkta biri (%2,5) zekât olarak verilir. Birçok modern fetvada da aynı oran ifade edilmiştir. Zekât oranı konusunda gayrimenkul malları, tarım ürünlerine kıyas eden Karadâvî, nisap konusunda parayı/altını ölçüt kabul etmiştir. Karadâvî'nin oranlar konusunda toprak mahsullerini dikkate alıp, nisap konusunda ticaret malını ölçüt kabul etmesi bizi, gayrimenkullerin tarım ürünleri yerine, ticaret mallarına kıyas etmenin daha doğru olduğu sonucuna götürmektedir.

Gayrimenkul malların zekât hesaplaması şu şekilde yapılır: Satış/ticaret niyetiyle elde bulundurulan gayrimenkulün kendisinin (ayn) değerlendirilmesi yapılır. Ancak kiraya verilen gayrimenkullerin getirisi olduğundan, bu mallarda zekât, gayrimenkulün kendisinden değil, elde edilen kazançtan verilir. Zekât hesaplamasında bu tür gayrimenkul mallara ayrıca kuvvetli alacaklar, varsa altın/gümüş ve para da eklenir. Bu kimse, ticaretle meşgulse ticarî sermayesini ve gelirini ekleyerek hesaplama yapar. Yukarıda saydığımız bütün mal varlıkları, zekâtla ilgili şartları taşımaları durumunda onların toplamından %2,5 oranında zekât verilir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu & Osman Erdem. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.

Âl-i Seyf, Abdullah b. Mübârek. "Zekâtü'l-müstegallât". *Mecelletü'l-cem'iyeti'l-fıkhiyyeti's-Suûdiyye* 5 (2009-2010), 327-376.

Awang, Rohila Norhamizah & Zulkifli, Mokhtar Mohd. "Comparative Analysis of Current Values and Historical Cost in Business Zakat Assessment: An Evidence from Malaysia". *International Journal of Business and Social Science* 3/7 (2012), 286-298.

Bayyigit, Mehmet (ed.). "Sonuç Bildirileri: Zekât". *II. Uluslararası İslâm Ticaret Hukuku Kongresi (Günümüzdeki Meseleler)*. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.

Bayyigit, Mehmet (ed.). "Sonuç Bildirileri: Zekât". *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*. Konya: Kombad Yayınları, 1997.

Bâz, Abdülazîz b. Abdullah b. Abdurrahman b. *Mecmûu fetâvâ ve makâlâtün mütenevvia*. drl. Muhammed b. Sa'd Şuveyir. b.y.: y.y., ts.

Bevûzendî, Bekir b. Abdullah. *Fetvâ câmia fî zekâti'l-akâr*. Riyad: Dârü'l-Âsime, 2000.

Beytû'z-zekât, *Fetâva'z-zekât*. b.y.: Beytû'z-Zekât, 1992.

Bilge Değerleme, "Gayrimenkul Değerleme" Erişim 06.05.2019. <https://www.bilgedegerleme.com/gayrimenkul-degerleme-nedir/.htm>.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.

Boynukalın, Mehmet. "Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı: İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. haz. İsmail Kurt & Seyid Ali Tüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı, 2017.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiü's-sahîh*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.

Buhâtî, Mansûr b. Yunus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kına' an metni'l-İkna'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular-1*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Demirel, Muhsin. *İktisadi Gelişmeler Bağlamında Zekâta Tabi Mallar ve Zekât Oranları*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebîr*. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.

Dîvânü'z-zekât. *Fetâvâ dîvânî'z-zekât*. Hartum: el-Ma'hedü'l-Âlî li Ulûmi'z-Zekât, 2014.

Döndüren, Hamdi. "Müzakere". *Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı: İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi), Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. haz. İsmail Kurt & Seyid Ali Tüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı, 2017.

Dumlu, Emrullah. "Ticaret Mallarının Zekâtı". *II. Uluslararası İslâm Ticaret Hukuku Kongresi (Günümüzdeki Meseleler)*. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.

Dumlu, Emrullah. *Ticaret Mallarının Zekâtı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvûd*. Beyrut: Dârü'l-Erkâm Bin Ebi'l-Erkâm, 1420/1999.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Muhammed İmâre. Kahire: Dârü's-Şürûk, 1989.

Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Kûfî. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Muhammed Abdülhâfız el-Menâsîr. Amman: Dâru Künûzi'l-Ma'rife-

ti'l-İlmiyye, 2009.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. İslam'da Sosyal Dayanışma. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı & Osman Eskicioğlu. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1981.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. *Uygulamalı Zekât Hukuku: Temel Kaideler*. çev. Osman Şekerci. Çanakkale: Çanakkale Seramik Fabrikaları Kültür ve Araştırma Hizmetleri, 1978.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Temâmü'l-minne fi't-ta'lik alâ Fikhi's-sünne*. b.y.: Dârü'r-Râye, ts.

Erkal, Mehmet. "Zekâtla İlgili Bazı Meseleler". *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*. Konya: Kombad Yayınları, 1997.

Eskicioğlu, Osman. "İslâm Toplumunda Vergi ve Bazı Problemlerin Çözümü". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. haz. İsmail Kurt & Seyid Ali Tüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2017.

Eşkar, Muhammed Süleyman v.dğr. *Ebhâs fikhîyye fî kazâya'z-zekâti'l-muâsara*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2010.

Faizsiz Finans Standartları. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, ts.

Günay, Hacı Mehmet. "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. haz. İsmail Kurt & Seyid Ali Tüz. İstanbul: Ensar Neşriyat; İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2017.

Hacak, Hasan. "Mal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/461-465. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Hânî, Âdil Abdullah Halil. *Zekâtü'l-müsteğallât fi'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâsetün fikhîyyetün mukârenetün*. Necâh el-Vatanî Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Meâlimü's-sünen*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1981.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dı-

maşkî. *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr: Hâşiyetü İbn-i Âbidîn*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1987.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. (Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-Kebîr* ile birlikte). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.

İbn Manzur. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdir, 1968.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 2012.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu Fethü'l-kadîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İslam Fıkıh Akademisi. "Karâr". *Mecelletu mecmâi'l-fikhi'l-İslâmi'd-düvelî [Mecelletu mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî]* 2/1 (Cidde: Munazzamatü Mü'temeri'l-İslâmî, 1407/1986), 198.

İslamland, islamland.com. "Urûzu't-ticâreti". Erişim 5 Mayıs 2020. https://www.islamland.com/uploads/books/ar_fatawa_zakah_zkat_3rud_At-Tgart.pdf.

İslamweb, islamweb.net. "Zekâtü'l-meşârî't-ticâriyyeti ve'l-istismâriyyeti". Erişim 4 Şubat 2020. <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/56900/>.

Heyet. *Zekât: Sıkça Sorulanlar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Karadâvî, Yûsuf. *Fıkhu'z-zekât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 2014.

Karadâvî, Yûsuf. *Hedyü'l-İslâm fetâvâ muâsıra*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2000.

Karadâvî, Yûsuf. "Çağdaş Uygulamada Ticaret Mallarının Zekâtı". *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*. Konya: Kombad Yayınları, 1997.

Karadâvî, Yûsuf. "Müzakere". *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*. Konya: Kombad Yayınları, 1997.

Kuveyt Zekât Kurumu Dinî Heyeti. *Ahkâm ve fetâva'z-zekâti ve's-sadekâti ve'n-nüzûri ve'l-keffârât*. Kuveyt: Kuveyt Dinî İşler Dairesi, 2009.

Mahacne, Hüseyin Velid Hüseyin. *Zekâtü'l-akâr, Mefhûmuhâ ve Ahkâmuhe'l-fikhiyyetü: Dirâsetün mukârenetün*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî. *el-Muvatta'* thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005.

Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Fetâva'z-zekât*. Cidde: el-Merkezü'l-Âlemî li Ebhâsi'l-İktisâdî'l-İslâmî, 1984.

Molla Hüsvrev, Muhammed b. Feramurz. *Mir'âtü'l-usûl şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. İstanbul: Hanifiyye Kitabevi, ts.

Moulana, Abdul Mannan. *İslâm Ekonomisi: Teori ve Pratik*. çev. Bahri Zengin. İstanbul: Fikir Yayınları, 1973.

Mukrin, Muhammed b. Sa'd Muhammed. "Zekâtü'l-akâr tahte'l-inşâ". *Mecelletü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-arabiyye* 39/4 (1436), 317-340.

Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîh-i Müslim*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Kitâbü's-Süneni'l-kübrâ*. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2011.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nurî. *Ravzatü't-tâlibîn* (Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Minhâcü's-seviyye fî tercümeti'l-İmam en-Nevevî ve Münteka'l-yenbu' fîmâ zâde ale'r-ravzati mine'l-furu'* ile birlikte). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmûu şerhi'l-mühezzeb*. thk. Muhammed Necib el-Mutî. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, 1980.

Oğuzman, M. Kemal v.dğr. *Eşya Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2009.

Özafşar, M. Emin (gnl. koor.). *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.

Özafşar, M. Emin (genel koor.). *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar 1*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

Paçacı, İbrahim. *Günümüz Ekonomik Şartlarına Göre Zekâta Tabi Mallar (Nisap ve Zekât Oranları)*. Ankara: Ayrıntı Basın Yayın, 2015.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978.

Seyf, Hamîd Kâid. "Hükmü zekâti'l-akâri'l-muaddi li'l-bey". *Mecelle-tü'l-buhûsi'l-İslâmiyye (Buhûsü'l-ilmîyye ve'l-ifta)* 75 (t.y.): 285-325.

Sözen, Hüseyin. *İslâm Hukukunda Gayrimenkul Malların Zekâtı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.

Sultân, Sultân b. Muhammed b. Ali. *ez-Zekât: Tatbîku muhasebey muâsır*. Riyad: Dârü'l-Merrîh, 1986.

Süheybânî, Abdullah b. Ömer. "Zekâtü'l-arâzî ve kazâyâha'l-muâsı-ra". *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye* 86 (t.y.): 187-260.

Şafak, Ali. "Akar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/221. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen b. Ferkad. *el-Câmiü'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Şirbînî, Nâcî Ali. *Keyfe tükadderu ve tüeddâ zekâtü emvâlik*. Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, ts.

Şirbînî, Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed Kâhirî Şâfiî. *Muğ-ni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâ-si'l-Arabî, ts.

Şensoy, Necdet. "Zekât Muhasebesi". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. haz. İsmail Kurt & Seyid Ali Tüz İstanbul: Ensar Neşriyat; İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2017.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Câmiu't-Tirmizî*. Riyad:

Dâru's-Selâm, 1999.

TMK, Türk Medenî Kanunu (Kanun No. 4721) *Resmî Gazete* 4721 (22 Kasım 2001). Erişim 3 Mart 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf>.

Türkiye Muhasebe Standardı 2. "Türkiye Muhasebe Standartları". Erişim 7 Nisan 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/01/20050115-8.htm>

Yıldırım, Zübeyr. *Gayrimenkullerde Vergilendirme*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.

Yılmaz, Ahmet. "Günümüz Zekât Problemleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998), 91-123.

Yücel, Fatih. "Türkiye'de Güncel Zekât Problemleri". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmal İlmî Toplantı*. haz. İsmail Kurt & Seyit Ali Tüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2020): 297 - 337

Karamollazâde Abdülhamîd Fuhûlî'ye Ait Nakşî-Hâlidî Âdâb Risâlesi:
Âdâbu'z-Zâkirîn Necâtü's-Sâlikîn
An Âdâb Book for Naqshbandiyya by Karamollazâde Abdulhamîd Fuhûlî:
Âdâb al-Zâkirîn Necât es-Sâlikîn

Betül Saylan

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf Anabilim Dalı
Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Sufism
Trabzon/Turkey

e-mail: betulsaylan@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6184-7393>

DOI: 1033718/tid.620525

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 16 Eylül 2019 / September 2019
Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Kasım 2020 / November 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Atıf / Citation: Betül Saylan, "Karamollazâde Abdülhamîd Fuhûlî'ye Ait Nakşî-Hâlidî Âdâb Risâlesi: Âdâbu'z-Zâkirîn Necâtü's-Sâlikîn", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Güz 2020): 297 - 337

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Karamollazâde Abdülhamîd Fuhûlî'ye Ait Nakşî-Hâlidî Âdâb Risâlesi: Âdâbu'z-Zâkirîn Necâtü's-Sâlikîn

Öz

Tasavvuf literatüründe âdâb eserleri önemli bir yer tutmaktadır. Genellikle tarikat usûlü ya da dervişliğin usulü hakkında bilgiler içeren bu eserler, belli bir tarikat merkeze alınarak kaleme alınmıştır. Bu çalışmaya konu olan risâle, *Âdâbu'z-zâkirîn Necâtü's-sâlikîn* ismini taşımaktadır ve 1288/1871-72'de istinsâh edilmiştir. Karamollazâde olarak bilinen Şeyh Abdülhamîd Fuhûlî'ye aittir. Türkçe olan risâle Nakşibendî tarikatı âdâb ve usûlü hakkında bilgiler içermektedir. Bu bilgiler temelde şeyh, râbîta ve zikir kavramları çerçevesinde verilmektedir. Eserde bilgilerin dayandığı eser ve şahıs isimlerine yer verilmesi, bilhassa Hâlid-i Bağdâdî'nin *Râbîta* risâlesinin kaynakçasını sıralaması risâlenin önemini arttırmaktadır. Risâlede bir diğer önemli husus, eserde Karamollazâde'nin kendi künyesini verirken mürsidi Abdullah Mekkî'nin Trabzonlu Kutubzâde âilesine mensup olduğunu beyân etmesidir. Çalışmada öncelikle risâlenin müellifi Karamollazâde Abdülhamîd Fuhûlî hakkında bilgiler verilmiştir. Ayrıca risâlede işlenen konularda öne çıkan kavramlar, tasavvuf sahası açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Yaygın bilinen şekliyle ya da kısaltılmış olarak zikredilen kaynak ve şahıs isimlerinin tam künyeleri elden geldiğince gösterilmiştir. Son olarak risâle daha geniş okuyucu kitlesine sunulmak üzere günümüz harflerine aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nakşibendiyye, Âdâb, Râbîta, Zikir, Hâlid-i Bağdâdî, Abdullâh Mekkî, Fuhûlî.

An Âdâb Book for Naqshbandiyya by Karamollazâde Abdulhamîd Fuhûlî: Âdâb al-Zâkirîn Necât es-Sâlikîn

Abstract

There is an important place of âdâb books in sufism literature. These works, which usually contain information about the method of sect or dervishness, were written by taking a certain sect into the center. The subject of our work is a 19th century treatise, named as *Âdâb al-zâkirîn necât es-sâlikîn* written by Abdulhamîd Fuhûlî popular as Karamollazâde and copied at 1288/1871-72. Language of treatise is Turkish and includes some informations about Naqshî method. This information is mainly given within the framework of the concepts of the sheikh, the râbîta and the dhikr. While giving this information, it is also important to include the names of the books and persons, on which the information is based, especially the order of the booklet named as *Râbîta* written by Khalid al-Baghdâdî. Another important point in the treatise is that, Karamollazâde declares that his sheikh 'Abd Allâh al-Makkî belongs to the Kutubzâde family from Trabzon. In this study, information about Karamollazâde Abdülhamîd Fuhûlî, the author of the treatise, was given. The prominent concepts in the topics covered in the treatise have been tried to be evaluated in terms of the field of Sufism. The full name of the source and person names, whose commonly known form or abbreviations are mentioned in the treatise, has been tried to be shown. Finally, the treatise has been latinized for presentation to a wider audience.

Keywords: Naqshbandiyyah, Âdâb, Râbîta, Dhikr, Khâlid al-Baghdâdî, 'Abd Allâh al-Makkî, Fuhûlî.

Giriş

“Edeb” kelimesinin çoğulu olan “âdâb”, “izlenmesi gereken esaslar, görgü kuralları” gibi manaları barındırır.¹ Tasavvuf ıstılâhında ise “hatânın envaından korunmaya sebep olan şeyi bilmek”² olarak tanımlanmaktadır.

“Edeb” kelimesi sadece İslâmî literatürde yer alan ya da İslâm ile birlikte kullanılmaya başlanmış bir ifade değildir. Nitekim Câhiliye toplumunda “edeb” kelimesinin, kişinin takip etmek zorunda olduğu eski geleneklerin toplamı anlamına gelebilecek şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Câhiliye devriyle İslâm'ın ilk dönemlerinde “edeb” ve aynı kökten türetilen diğer kelimelerin “davet, incelik, kibarlık, beğenme, alışkanlık, âdet” gibi daha çok din dışı alanda ve ahlâkî muhtevâda kullanıldığını söylemek mümkündür. Daha sonra “edeb” eski mânaları yanında “bir şey hakkındaki bilgi”, aynı kökten gelen “te'dîb”, “birini bir konuda bilgilendirme”; “edîb” ise “bir şey hakkında bilgilendirilmiş kişi” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Hz. Peygamber'in, “Beni rabbim eğitti (eddebenî) ve eğitimimi (te'dîbî) en iyi şekilde yaptı” anlamındaki hadisinde “te'dîb” kelimesi “eğitme, bilgilendirme” karşılığı olarak kullanılmıştır.³ İslâm öncesi dönemde “ziyafete çağırma” anlamında kullanılan “edeb”in, İslâm'la birlikte önce “fazilet” ve “da'vet” anlamlarına, daha sonra da “ta'lîm”, “terbiye” ve “edebiyat” anlamlarına dönüştüğü düşünülmektedir.⁴

II./VIII. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan âdâb kitaplarında “edeb”in iyi bir eğitimle kazanılmış karakter disiplini, takdire değer hareketler, toplum içinde çeşitli kesimlerin birbirlerine karşı takınmaları gereken, “âdâb-ı muâşeret” olarak isimlendirilecek olan medenî ve ahlâkî davranışlar ve bu hususlarda gerekli olan pratik bilgiler hakkında kullanıldığı görülür. Bu şekilde “edeb”; “ilim”, “ibâdet”, “muâmelât” gibi kavramlardan farklı olarak geniş ölçüde ahlâkî ve sosyal içerikli bir kavram

1 Ethem Cebecioğlu, “Âdâb”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 31.

2 Mehmet Zeki Pakalın, “Edeb”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 1/501.

3 Mustafa Çağrıncı, “Edeb”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/412.

4 Sâfi Arpaguş-Kübra Betül Baydar, “Tasavvuf Âdâb ve Erkân Risâleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 286.

haline gelmiştir.⁵ Kavramın bu içeriğe dönüşmesiyle II./VIII. itibariyle kaleme alınan eserlerde bu süreci tekip etmek mümkündür. Nitekim fıkıh alanında kaleme alınmış “Edebü'l-kādî” literatürü, Arap Dili’nde, tartışma/münâzara âdabının anlatıldığı eserler ve eğitim, ahlâk, hadis alanlarında “edeb” başlıklarıyla kaleme alınan eserler bu kapsamdadır.⁶

II/VIII. dönem itibariyle kaleme alınan ilk dönem tasavvuf eserlerinden itibaren âdâb konusu çeşitli eserlere konu olmuştur. İlk dönem sûfileri “edeb/âdâb” ifadesini müridin yalnızca ibadetlerle sınırlı değil, bütün zamanını belli metodlarla düzenlemek maksadıyla kullanmışlardır.⁷ Sülemî’nin (ö. 412/1021) “edeb”i, “ibnü'l-vakt” tanımına uygun olarak, içinde bulunulan vakti gözetmek suretiyle her vakit için en uygun olanı yaşamaya çalışmak, ayrıca içinde bulunulan hâli fazla düşünmemek şeklinde tanımlaması buna örnek gösterilebilir.⁸ İlk dönem tasavvuf klasiklerinden *Lümâ*’da ise Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), dünya ehli, din ehli (zâhid) ve havâss ehli (ârif) için yaptığı “edeb” tasnifinde fesâhat, belâgat, Arap şiirlerini bilmek ve sanatkârlık konularını dünya ehline; nefislerin riyâzeti (tezkiye), uzuvların eğitilmesi, gönlün temizliği (tasfiye), şer’î sınırları korumak ve şehvetlerin terki meselelerini din ehline (zâhid); kalbin temizliği (tasfiye), mânevî sırlara riâyet etme, ahde vefa, hâl ve vakti muhafaza, havâtır, vârid ve ilhâma itibar etmeme, gizli ve âşikârın bir denge üzere olması mevzûlarının havâss ehline tahsis etmiştir. Böylece “edeb”in yapılmış tariflerinde öne çıkan unsurları ve “edeb”in toplumun çeşitli kesimleri için uygulanma yöntemlerini göstermiştir.⁹

Böylece kapsamı genişleyen “edeb/âdâb” kavramı ile ilgili tasavvuf literatürüne bakıldığında “âdâbu’s-sûfiyye” olarak isimlendirilen âdâb eserlerinin üç başlık altında incelendiğini söyleyebiliriz:

a) Allâh-insan ilişkisine dâir âdâb metinleri: Bu başlık altındaki eserler, sistematik olarak mürîd-mürşid ilişkisini düzenlemekten ziyâde dünya-âhiret mutluluğunu tesis etmek için gerekli olan ahlâkî unsurları içermektedir. Literatürde tespit edilen en eski eser, Şakîk-i Belhî’ye (ö.

5 Çağrı, “Edeb”, 10/413.

6 Arpaguş-Baydar, “Tasavvufta Âdâb ve Erkân Risâleleri”, 289-290, dpnt: 29.

7 Arpaguş-Baydar, “Tasavvufta Âdâb ve Erkân Risâleleri”, 287.

8 Arpaguş-Baydar, “Tasavvufta Âdâb ve Erkân Risâleleri”, 286.

9 Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lümâ*, haz. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 164.

194/810) ait olan *Âdâbu'l-ibâdât*'tır.¹⁰

b) Mürîdlik âdâbına ilişkin âdâb metinleri: Ebû Nasr es-Serrâc'ın *Lumâ'*, Ebû Tâlib Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-Kulûb* ve Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarrûf* isimli eserleri bu grubun ilk örnekleri olarak kabul edilmektedir. Ancak Sülemî'nin (ö. 412/10221) *Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye*'si ilk metinlerin öngördüğü prensipleri kapsamakla beraber, bu prensipleri tarikat içi işleyiş içerisinde değerlendirmesi sebebiyle önplana çıkar.¹¹

a) Tarikat âdâbına ilişkin âdâb metinleri: XII. yüzyıl öncesinde kaleme alınan "âdabu's-sufiyye" literatürü muhatap kitle sınırlaması olmaksızın tasavvufla ilgilenen herkese hitap etmektedir. Tarikatların tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte ise belli bir tarikat mensuplarını muhatap alan âdâb eserlerine rastlamaktayız. Bu eserlerde genel tasavvuf kaidelerine yer verilmekle beraber mensup olunan tarikatın işleyişine, şeyhliğin ve mürîdliğin usûlüne ve tarikatın tarihine ait verilere de ulaşmak mümkündür. Tarikat âdâbı hakkında kaleme alınan âdâb eserlerinde ilk örnek Kâdiriyye tarikatına aittir. Tarikatın pîri olan Abdülkâdir Geylânî'nin *Gunye* eseri bu gruptaki eserlere ilk örnek kabul edilebilir. Mevleviyye, Halvetiyye, Bayramiyye tarikatlarında da tarikatın işleyişini aktaran eserler yer almaktadır.¹² Âdâb eserleri literatüründe, tarikat âdâbı bağlamında verilmiş eser sayısının en fazla Nakşibendiyye tarikatına ait olduğunu söylemek mümkündür.

İslâm coğrafyasında oldukça yaygınlık kazanmış, teveccüh gösterilen bir tarikat olarak karşımıza çıkan Nakşibendiyye tarikatında bu teveccüh nisbetinde, tarikatın temel prensipleri ve tarikat özelindeki bazı kavramlar için¹³ çok sayıda eser kaleme alındığını görmekteyiz.¹⁴ Söz konusu eserler tarikatın teşekkül dönemine değil de daha çok Bahâeddîn Nakşibend'den (ö. 791/1389) sonraki döneme aittir. Bu eserlerin birçoğu çeşitli çalışmalar vesilesiyle gün yüzüne çıkarılmış olmakla beraber henüz tespit edilememiş olanlarına da rastlanmaktadır. Gün yüzüne çıkmamış eserlerden biri de Antep ulemasından Karamollazâde Abdülhamîd

10 Arpaguş-Baydar, "Tasavvufta Âdâb ve Erkân Risâleleri", 290.

11 Arpaguş-Baydar, "Tasavvufta Âdâb ve Erkân Risâleleri", 293-294.

12 Arpaguş-Baydar, "Tasavvufta Âdâb ve Erkân Risâleleri", 300-310.

13 Örn: Nakşibendiyye tarikatında özel bir yeri olan râbita hakkında Hâlid-i Bağdâdî'nin "Risâletü fî Tahkîki'r-Rabita" başlıklı müstakil bir risâle kaleme alması.

14 Arpaguş-Baydar, "Tasavvufta Âdâb ve Erkân Risâleleri", 300-310.

Fuhûlî'ye ait olan *Âdâbu'z-zâkirîn Necâtu's-sâlikîn* isimli eserdir.

Bu çalışma çerçevesinde sözkonusu risâle günümüz harflerine aktarılacak, tahlili yapılacak, müellif ve müellifin müürşidi Abdullâh Mekki hakkında değerlendirmeler yapılarak ilim dünyasına tanıtılmaya çalışılacaktır.

1. Karamollazâde Şeyh Abdülhamîd Fuhûlî (ö. 1278/1861)

Kaynaklarda Antepli olarak geçmekte ve hayatını Antep'te geçirdiği kaydedilmektedir. Ancak risâle sonunda İstanbul Hocapaşa Mahallesi'nde ikamet eden, Antep ulemasından Seyyid el-Hâc Emin Efendi tarafından takriz olarak yazılmış olan bir şiir hayatının belli bir döneminde İstanbul'da bulunduğundan ve çevresinde belli bir talebe topluluğunun varlığından haber vermektedir.¹⁵ Doğum tarihi hakkında bir bilgiye ulaşamamakla beraber 1278/1861-62'de vefat ettiği ve Kurban Baba eteğindeki dağa defnedildiği bilgisi bulunmaktadır.¹⁶ Çalışmamıza konu olan *Âdâbu'z-zâkirîn Necâtü's-sâlikîn* hâricinde fıkıh alanında *Tercümetü't-Tah-tâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr (Tahtavî Hâşiyesi'nin Tercümesi)*¹⁷ eseri bulunmaktadır.

Kaynaklarda Nakşibendî şeyhi olarak geçen Abdülhamîd Fuhûlî, Abdullâh Mekki'den icâzet almış olduğunu risâlenin sonunda belirtmektedir.¹⁸ Ayrıca risâlenin sonunda "sâdât-ı silsile-i 'aliyyemizin himmet-i rûhâniyyeti ve'l-ân İstanbul'da şeref-nişîn, reşâdetlü Şeyh el-Hâcc 'Abdulfettâh Efendi Hâzretleri'nin 'inâyeti berekâtiyle, bi-tevfîkihi te'âlâ, hüsn-i hitâm müyesser olup" ifadesi ile İstanbul'da Abdulfettâh el-Akrî (ö. 1281/1864) ile görüştüğünü, risâleyi de el-Akrî'nin desteğiyle bitirdiğini belirtmiştir. Abdulfettâh el-Akrî, Hâlid-i Bağdâdî'nin halifesi, Nakşibendiyye'nin Hâlidîyye kolunun İstanbul'daki en önemli temsilcisi olarak birkaç defa İstanbul'a gelmiş, son gelişinde (1255/1839) Alaca Minaresi

15 Abdülhamîd el-Fuhûlî, *Âdâbu'z-zâkirîn ve Necâtü's-sâlikîn* (İstanbul: İSAM Kütüphânesi, Risâleler Veri Tabanı), 32.

16 Bursalı Mehmed Tâhir, "Abdülhamîd Fuhûlî Karamollazâde", *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 1/38.

17 *Hâşiye ale'd-dürri'l-muhtâr* isimindeki eser, Ahmed b. Muhammed Tahtavî tarafından Haskefi'nin *ed-Dürri'l-muhtâr* isimli eserine yazılmış olan hâşiyedir. Eser Karamollazâde Şeyh Abdülhamîd Fuhûlî (Abdülhamîd el-Ayıntâbî) tarafından tercüme edilmiştir.

18 Fuhûlî, *Âdâb*, 31-32.

Tekkesi şeyhliği kendisine tevcih edilmiş ve vefâtına kadar bu vazifeyi yerine getirmiştir. Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'nin, yine Nakşibendiyye'nin önemli isimlerinden Mustafa Fevzî Efendi'nin yetişmelerinde önemli rol oynamıştır.¹⁹

2. Karamollazâde Şeyh Abdülhamîd Fuhûlî'nin Mürşidi Abdullâh Mekkî Hakkında Bazı Değerlendirmeler

Risâlede verilen silsilede Abdülhamîd Fuhûlî'nin mürşidi Abdullâh Mekkî olarak zikredilmektedir. Bu bilgi bize ilk etapta Nakşibendiyye'nin en önemli temsilcilerinden ve Hâlidîyye kolunun kurucusu olan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) halîfelerinden olan Abdullâh Mekkî'yi (ö. 1269/1852) düşündürmektedir. Ancak Nakşibendiyye'nin Hâlidîyye kolunun Anadolu'da yayılmasında en etkili isimlerden olan Mekkî'nin doğum yeri ve memleketi hakkında kaynaklarda fazla bilgi yer almamaktadır.²⁰

19 İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâeddîn-Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı* (İstanbul: Sehâ Neşriyat, ts.), 42-43.

20 Abdullâh Mekkî, bazı kaynaklarda "Abdullâh el-Erzincânî" olarak da kaydedilmektedir. Bir süre Erzincan'da bulunması sebebiyle "Erzincânî" olarak anılmıştır. Abdullâh Mekkî'nin Hâlid-i Bağdâdî'den icâzet aldıktan sonra belli bir süre Erzincan'da bulunduğu bilgisi kesindir. Nitekim Abdullâh Mekkî'nin Erzincan'da bulunduğu süre zarfında tasavvufî terbiyesi ile ilgilendiği ve hilâfet verdiği Terzi Baba olarak bilinen Muhammed Vehbî (ö. 1264/1847-48) en meşhur halifesidir. Ancak bu bilgiden yola çıkarak ailesinin bu şehrin mensuplarından olduğunu söylemek güçtür. Abdullâh Mekkî'nin diğer halîfeleri Mustafa İsmet Yanyavî (ö. 1289/1848), Mustafa Hüdâvendî (ö. 1310/1892), Mustafa Şirânî (ö. 1316/1899), Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî (ö. 1318/1900), Süleyman Kırımî (ö. 1276/1859), Yahyâ Dağstânî (ö.), Halil Hamdî Dağstânî (ö. 1314/1896) sayılabilir. Bu silsileler, Abdullâh Mekkî ve talebelerinin Anadolu'daki tesir alanlarına işaret etmektedir. Abdullâh Mekkî'nin "Mekkî" nisbesini kullanmış olması, Mekkeli olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Abdullâh Mekkî, Mescid-i Haram'a gitmiş olması ve orada vefat etmesi sebebiyle de "Mekkî" olarak anılmaktadır. Abdullâh Mekkî'nin talebeleri arasında bulunmuş Şiranlı Mustafa Efendi'nin (ö. 1316/1899) manzûm olarak kaleme aldığı silsilede Abdullâh Mekkî hakkında; "*Çü Abdullâh gelüb Rûm'dan âna cânıyla râm oldı / Ziyâlandı gözi gönli n'ider pes*" Rûm'a revânî ifadelerini kullanmıştır. Bu mısralardan anladığımız, Abdullâh Mekkî'nin Hâlid-i Bağdâdî'nin yanına Anadolu'dan geldiği ve geri dönmek istemediğidir. Bu bilgi de Abdullâh Mekkî'nin Mekkeli olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Nitekim Mekke civârında bir müddet bulunanlar, bu şehrin mânevî otoritesi sebebiyle "Mekkî" nisbesi kullanmışlardır. Ayrıca Abdullâh Mekkî, kendini "el-mücâvir fi beledillâh" olarak tanımlamaktadır. (Mücâvir; Hz. Peygamber'e daha yakın olmak düşüncesiyle yerini, yurdunu terkederek Mekke ve Medine'ye yerleşen kimseler için kullanılan bir ifadedir.)

Abdullâh Mekkî'nin memleketi hakkında bir diğer bilgi, Abdullâh Mekkî'nin babası-

Abdülhamîd Fuhûlî'nin risâlenin sonunda verdiği bilgiye göre şeyhi olan Abdullâh Mekkî Trabzonlu Kutubzâde âilesine mensuptur.²¹ Nitekim Fuhûlî, silsilesini “Ve ene el-fakîr ilâ'llâhi'l-mübîn, türâb-ı akdâmü's-sâlikîn, li't-tarîkati'l-aliyyeti'n-Nakşibendiyyeti'l-Hâlidiyyeti, Abdülhamîd el-mülakkab bi-Fûhûlî, me'zûnen min Hazret-i Şeyhü'l-Meşâyih eş-Şeyh Abdullâh el-mücâvir fî Beledillâh (kuddise sirruhû) İbnü'l-Hâc Hâfız Muhammed bin el-Hâc Hâfız Mahmûd et-Tırabzonî eş-şehîr bi-Kutubzâde” olarak vermiştir.²²

Bununla birlikte tasavvuf tarihinde birden fazla Abdullâh Mekkî olduğu da gözönünde bulundurulmalıdır. Bazı arşiv belgeleri Abdullâh Mekkî'nin Ubeydullâh Mekkî (ö. 1311/1894) isminde bir oğlu ve kızı Hadîce Hanım'dan Abdullâh Necâtî isminde bir torunu bulunduğundan haber vermektedir. Özellikle Ubeydullâh Mekkî adını taşıyan oğlu, zaman zaman Abdullâh Mekkî olarak zikredilmiştir. Abdullâh Mekkî'nin oğlu Ubeydullâh Mekkî Efendi'nin, babası gibi tasavvufî terbiye gördüğünü, irşâd makamında bulunduğunu bazı arşiv belgelerinde kendisinden “postnişîn” olarak bahsedilmesinden anlayabiliyoruz. Nitekim arşiv bel-

nin mezarının Ordu ilinin Kumru ilçesi Fizme (Damlalı) köyünde oluşudur. Abdullâh Mekkî'nin bölgenin ilim adamlarından Mollahasanoğullarından Hüseyin Hoca olarak bilinen zâtın atalarından olduğu kabul edilmektedir. Bu, bölge halkı tarafından da kabul edilen bir bilgidir.

Halil İbrahim Şimşek, *Halil Hamdi Dağstânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2015), 51-53; Cevat Ekici, “Eynesil'de Bir Hâlidî Şeyhi”, *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu Bildirileri*, ed: Mehmet Fatsa (İstanbul: b.y., ts.), 502; İlhan Ayverdi, “Mücâvir”, *Misâlli Büyük Türkçe Sözlük*, ed: Ahmet Topaloğlu (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2016), 865.

- 21 Trabzon tarihi ile ilgili araştırmalarda Kutubzâde isminin XVIII. Yüzyılda Trabzon'da Karabaş Câmii olarak bilinen câmiiin tamirine vesile olan din adamı Kutubzâde Hacı Abdülhamîd olarak geçtiğini tespit ettik. Buradan yola çıkarak Fuhûlî'nin şeyhi Abdullâh Mekkî'nin Trabzon'da din adamı yetiştirmiş ve şehir kültürüne duyarlı bir aileye mensup olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bazı kaynaklarda Trabzon Kaleiçi'nde meskûn “Kundupzâdeler” olarak bilinen ve Donanma-yı Osmânî Muâvenet-i Millîye Cemiyeti'ne yardımları ile bilinen bir aile daha karşımıza çıkmaktadır. Risâlede karşımıza çıkan Kutubzâdeler'in “Kundupzâdeler” olarak da kaydedilebileceğini göz önünde bulundurmak gerektiği kanaatini taşımaktayız. Mahmut Goloğlu, *Trabzon Tarihi-Fetihten Kurtuluşa Kadar*, haz. Veysel Usta, Ayşe Goloğlu Soyer (Trabzon: Serander Yayınları, 2013), 24, 100, 294; Melek Öksüz, “Trabzon'da Meşveret” Gazetesine Göre Donanma-yı Osmânî Muâvenet-İ Millîye Cemiyeti Trabzon Şubesi Ve Faaliyetleri-II”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 10/20 (2016), 178; Melek Öksüz, *1746-1789 Tarihleri Arasında Trabzon'da Sosyal ve Ekonomik Hayat* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 73.

- 22 Fuhûlî, *Âdâb*, 31-32.

gelerinde kendisinden “Kibâr-ı Hâcegân-ı tarîk-ı Hâlidîyye'den müteveffâ Şeyh Abdullâh-ı Mekkî'nin mahdûmu olub, Mekke-i Mükerrreme'de kâin dergâh-ı şerîf postnişîni bulunan Ubeydullâh Efendi” ve “Büyük pederim kibâr-ı Hâcegân-ı tarîk-ı Hâlidî'den Şeyh Abdullâh Efendi tarafından tesîs ve pederim Ubeydullâh Efendi cânibinden tevsî ve tamir edilen Mekke-i Mükerrreme'de kâin dergâh-ı şerîfin..” şeklinde bahsedilmektedir.²³ Bu durum da zaman zaman karışıklığa yol açmaktadır. Ancak bütün bu hususlarla birlikte Abdullâh Mekkî olarak zikredilen zâtların vefât tarihleri ve risâlede verilen silsile gözönünde bulundurulduğunda risâle müellifi Abdülhamîd Fuhûlî'nin mürşidi olarak zikrettiği kişinin Hâlid-i Bağdâdî'nin halîfelerinden 1269/1852 vefat tarihli olan Abdullâh Mekkî olduğunu söylemek mümkündür.

Bize Abdülhamîd Fuhûlî'nin şeyhinin Abdullâh Mekkî olduğunu düşündürten bir diğer bilgi ise, sözkonusu risâle sonunda, risâlenin Şeyh el-Hâcc Abdülfettâh Efendi'nin inayetiyle tamamlandığından bahsedilmesidir. Burada Abdülfettâh Efendi olarak zikredilen şahsın Abdullâh Mekkî'nin halîfelerinden Abdülfettâh el-Akrî olması yüksek bir ihtimaldir. Nitekim risâle sonunda Ayıntabîzâde olarak zikredilen şahsın kaleme aldığı takrizde Abdülhamîd Fuhûlî'nin bir müddet İstanbul'da bulunduğunu ve bu müddet zarfında çeşitli meclislerde halka hitap ettiğini belirtmiştir. Abdülhamîd Fuhûlî ve Abdülfettâh el-Akrî'nin vefat tarihleri üzerinden yaşadıkları dönemleri gözönünde bulundurduğumuzda, İstanbul'da biraraya gelmiş olmaları ihtimali kuvvet kazanmaktadır.

3. Âdâbu'z-Zâkirîn Necâtü's-Sâlikîn

Nakşibendîyye tarikatı, Anadolu'da yaygınlık kazanmış, Anadolu insanının ziyadesiyle teveccüh göstermiş olduğu bir tarikat olması hasebiyle çeşitli dönemlerde tarikat âdâbı hakkında eserler kaleme alınmış ve bu eserler vâsıtasıyla tarikatın usûlünün anlaşılması sağlanmaya çalışılmıştır.²⁴ Oldukça önemli bir sayıya ulaşan bu risâlelerden biri de çalışmamıza konu olan *Âdâbu'z-zâkirîn necâtü's-sâlikîn* isimli eserdir.

Eseri istinsâh eden/hazırlayan kişi, risâlenin başında kendini “ve ene'l-fakîr, hâdimu'l-fukarâ, Abdülfettâh el-Hâlidî en-Nakşibendî” ola-

23 Şimşek, *Halil Hamdi Dağıstânî*, 56-59.

24 Daha önceki dönemlerde kaleme alınan Nakşî âdâb risâleleri için bkz: Ramazan Muslu, “Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşibendîlik Risâlesi'nin Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 203-204.

rak tanıtmıştır. Eser Türkçe olarak kaleme alınmış ve risâlenin sonunda 1288/1871-72 senesi Zilka'de ayının ortalarında tamamlandığı belirtilmiştir. Ancak bu tarihin eserin istinsâh/yayınlanma tarihi olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim eserin müellifi Karamollazâde'nin vefat tarihi 1278/1861-62 olarak geçmektedir. Ayrıca risâlenin Karamollazâde'ye ait olan kısmı sona erdikten sonra, müstensih/hazırlayan tarafından bir silsile kaydı ve Nakşî-Hâlidî gelenekte meşhur olmuş, Bağdat halifelerinden İsmâil Efendi'ye²⁵ ait bazı salavâtlar yer almaktadır. *Âdâbu'z-zâkirîn*'e ait tespit ettiğimiz 3 yazma nüsha,²⁶ ve Mehmet Şevket Eygi Kütüphanesi'nde²⁷ kayıtlı 1268/1851 yayın tarihli tespit ettiğimiz matbû nüsha karşılaştırıldığında, nüshalardan biri hâriç²⁸ diğerlerinde risâlede yer alan Hatm-i Hâcegân duâsından sonra Karamollazâde'nin künyesi ile risâlenin sona erdiğini görmekteyiz. Bir nüsha dışında, diğer nüshalarda, çalışmaya konu olan nüshadaki ilavelerin, gerek müstensihin/hazırlayanın kendinden bahsettiği, gerekse Abdülfettâh el-Akrî ile görüşüldüğüne dair malmâtın yer almadığını görmekteyiz. Çalışmamıza konu olan nüshada ise müstensihin/hazırlayanın ilâveleri göze çarpmaktadır.

Ayrıca risâlenin sonunda İstanbul Hocapaşa'da mukîm, Ayıntabizâde Seyyid el-Hâc Emin Efendi'ye ait takriz mâhiyetinde bir şiir yer almaktadır.²⁹ Şiirde, şâir "*Husûsen vaktimizde eyledi teşrif-i İstanbul*" ve "*Bu âdâb-ı kemâli bilelim Abdülhamîd-âsâ*" ifâdeleri ile döneminde Abdülhamîd Fuhûlî'nin İstanbul'u ziyaret ettiğini ve ihvânın da bu ziyaretten istifâde ettiğini belirtmiştir.³⁰ Risâlenin sonunda risâlenin Şeyh el-Hâc Abdülfettâh Efendi'nin inayetiyle tamamlandığına dair olan ifade ise Abdülhamid Fuhûlî'nin bu İstanbul ziyareti esnasında Abdülfettâh el-Akrî ile

25 Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden İsmâil Şirvânî (ö. 1270/1853) olabileceğini düşünmekteyiz. İsmâil Şirvânî Bağdat'ta Hâlid-i Bağdâdî'den hilâfet alarak Şirvan'a dönmüştür.

26 Eserin Atatürk Kitaplığı'nda 3 yazma nüshasına ulaştık. Bu nüshalar OE_Yz_1252; OE_Yz_0179; OE_Yz_0146 numaralar ile kayıtlı bulunmaktadır. Ancak nüshalar incelendiğinde en geniş bilgilerin çalışmamıza konu olan nüshada yer aldığını görmekteyiz.

27 Söz konusu nüsha İSAM Kütüphanesi'nde Abdülfettâh Hâlidî Nakşibendî adıyla kayıtlıdır.

28 OE_Yz_0179 numarasıyla kayıtlı olan nüsha, çalışmamıza esas teşkil eden nüsha ile ayniyet arz etmektedir.

29 Fuhûlî, *Âdâb*, 32.

30 Fuhûlî, *Âdâb*, 32.

görüşmüş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

3.1. Risâlenin Tahlili

Risâle, besmele ve hamdele bölümleri ile başlamaktadır ve risâle içerisinde geçen konular ise, “âdâbu'z-zâkirîn, letâif-i hamse, râbîta-i şerîfe, aġlâk-ı ebvâb, hatm-i hâceler ve duâsı, silsile-i şerîfe, salavât-ı şerîfler ve şehâdetnâme-i şerîfe” olarak sıralanmıştır.³¹ Risâlede üç temel kavram çerçevesinde Nakşibendiyye prensiplerinin incelendiği görülmektedir: Şeyh, zikir ve râbîta.

Besmele ve hamdele bölümlerinin akabinde tasavvuf yolunda ilerlemek için şeyhin gerekliliğinden bahsedilir. Şeyhin gerekliliğini delillendirmek için Bâyezid-i Bistâmî'ye isnâd edilen “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” ibâresi ile Cüneyd-i Bağdâdî'ye isnâd edilen “Kim kendisine bir üstâd edinmezse üstâdî şeytan olur” ifâdelerine yer verilmiştir. Ayrıca hadis olarak nakledilmekte olan “Şeyh bulunduğu toplulukta ümmetin nebîsi gibidir”³² sözüne de yer verildiği görülmektedir.³³

Tasavvuf yolunda ilerlemek için şeyhin gerekliliği açıklandıktan sonra zikir âdâbına geçilir. Nakşibendiyye tarikatının prensipleri olan “kelimât-ı kudsiyye”³⁴ bağlamında zikir ve râbîta âdâbı tarif edilirken

31 Fuhûlî, *Âdâb*, 1, 30.

32 *Feyzu'l-kadir*, 4/185 H. No: 4969-4970.

33 Fuhûlî, *Âdâb*, 3-4.

34 Nakşibendiyye tarikatının 11 temel prensibi demek olan “Kelimât-ı Kudsiyye” şunlardır: **a. Vukûf-ı zamânî**: Her an ve her hâlin muhâsebesini yapmak. Huzurda geçirdiği ânına ve hâline şükretmek, gaflette geçirdiği zamana tevbekar olmak. **b. Vukûf-ı adedî**: Zikir esnasında sayıya riâyet etmek. Akli daġmıklıktan kurtarıp bir noktada toplamak, dikkati teksif etmek. **c. Vukûf-ı kalbî**: İki türlüdür: **ı.** Zikreden her an Allâh'ı bilmesi, kalpte Allâh'atan başka bir şeye yer vermemesi. **ii.** Zikreden zikir esnasında kalbine yönelmesi. **d. Hûş-der-dem**: Alınan her nefeste huzuru korumak, Allâh'tan gafil olarak tek nefes bile almamak. Çünkü nefesleri gafletsiz almak, kalbi huzurla doldurur. **e. Nazar-ber-kadem**: Bakışları ayakucunda toplamak. Yürürken sağa-sola bakan insanın dikkati daġılır, kalbini havâtır işğâl eder. Bakışlarını ayakucunda toplayan kimse ise hem harama bakmaktan, hem de havâtıra düşmekten kurtulur. Çünkü kalbe gelen perde, genellikle çevre ile lüzumsuz ilgilenmekten kaynaklanır. Ayaġa bakmakta tevâzu ve dep vardır. Haddini bilmek ve Peygamber'in sünnetine uymak vardır. **f. Sefer-der-vatan**: Halktan Hakk'a sefer etmek. Sâlikin kötü ahlâk ve beşerî sıfatlardan sıyrılıp, güzle ahlâk ve melekî sıfatlara, aslı vatanına sefer etmesidir. **g. Halvet-der-encümen**: Celvette halvet, kalabalık içinde fakat yalnız; halk içinde Hak ile beraber diye tarif edilen bu prensip, “el kârda, gönül Yar'da” demektir. Beden ve suret halk ile meşgulken, kalp ve sîretin Hakk ile meşguliyetidir. **h. Yâd-kerd**: Di-

kalp temizliğinden bahsedilir.³⁵ Kalp temizliğinin önemini vurgulamak için “Allah sizin sûretlerinize ve mallarınıza değil, sûretlerinize, kalplerinize ve amellerinize bakar”³⁶ hadisine yer verilir. Temiz bir kalp sahibi olmak ve insan-ı kâmil mertebesine ulaşabilmek için bilhassa Nakşibendiyye tarikatinde geçerli olan kaideler sıralanır. Bu kaideler, sahih itikada sahip olmak, Allâh’ın emirlerine eksiksiz itâat edip yasak ve bid’atlerden kaçınmak, Sünnet’e tam ittibâ, sürekli abdestli bulunmaya dikkat etmek, nâfile ibâdetleri hassasiyetle yerine getirmek, kişinin diğer Müslüman kardeşleri ve ihvânı ile muhabbet üzere olması, mâsivâyâ gönül bağlamaması olarak sıralanabilir.³⁷

Risâlede açıklanan bir diğer kavram “Letâif-i Hamse”dir. Tasavvuf literatüründe “letâif” kavramı “latîf”in cem’idir ve “latîfe”, “ibareye sığmayan, zihinde beliren ince anlam gösteren veya ifade eden her şey” anlamına gelir.³⁸ Genel olarak Nakşibendiyye literatürüne ait bir kavrammış gibi biliniyorsa da “Letâif-i Hamse” ifadesi ilk dönem sûfilerinden itibaren kullanılmakta³⁹ ve insanın içine gizlenmiş beş tavır olarak tanımlanmaktadır. Bu tavırlar; “kalp”, “ruh”, “sır”, “hafî”, “ahfâ” olarak sıralanır. Bütün bu latîfeler birbiri içine gizlenmiş ve her birinin bir peygamberin mânevî hakikatini temsilcisi olarak tanımlanır. “Kalp” latifesi Hz. Âdem’in kademi altında, “rûh” Hz. İbrâhim’in, “sır” Hz. Mûsâ’nın, “hafî” Hz. İsmâ’il’in, “ahfâ” ise Hz. Muhammed’in kademi altındadır.⁴⁰ Bu latîfelerin maddî planda in-

lin kalp ile beraber zikretmesidir. Murâkabe mertebesine ermiş olan sâlikin tevhid zikrini kalp ile birlikte yapmasıdır. **i. Bâz-geşt:** Zikirde kendiliğinden hatıra geleni, iyi ve kötü fikri kovmak, zihni bir noktaya toplamak. **j. Nigâh-dâşt:** Muhafaza demektir. Hakk’ın tecelligâhı olan kalp evine, O’nun yüce zatına yabancı şeylerin, uygunsuz hâtıraların girmesini önlemektir. **k. Yâd-dâşt:** Bir önceki prensip olan “nigâh-dâşt”ı derinlemesine anlamak olarak tanımlanabilecek olan bu prensip, dil ile söylemeden Hakk’a dönüş hâlini muhafaza etmektir. Zikirde mübâlağa ederek huzur hâline ermek ve şühûd makamına varmaktır. Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarihatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 256-259.

35 Fuhûlî, *Âdâb*, 4-8.

36 *Mevsûatü'l-hadîsî's-şerîf el-Kütübü's-sitte: Sahîhu'l-Buhârî, Sahîhu'l-Müslim, Sünenü Ebû Dâvûd, Câmiu't-Tirmizî, Sünenü'n-Nesâî, Sünenü İbn Mâce* (Riyâd: Dârü's-selâm, 2000), Müslim, Birr, 32.

37 Fuhûlî, *Âdâb*, 9-10.

38 İsa Çelik, “Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Rûhâniyye”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2009), 84.

39 Çelik, “Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Rûhâniyye”, 84-87.

40 Cebecioğlu, “Letâif”, 398.

san bedeninde yansımaları da vardır. Göğüs üzerinde beş noktaya taalluk etmektedir.⁴¹ “Kalp”, sol memenin iki parmak altında; “ruh”, sağ memenin iki parmak altında; “sırr”, sol memenin iki parmak üstünde; “hafî”, sağ memenin iki parmak üstünde; “ahfâ” ise hepsinin üstünde orta noktada yer almaktadır. Mürşid-i kâmil bu noktaların zikir esnâsında devreye girerek çalışmasını sağlayan kişidir. Bu çalışmanın sağlanmasında en önemli unsur sâlikin zikirde o bölgelere yoğunlaşarak dış dünya ile irtibatını kesip kendi içine yönelmesidir. Amaç elbette bu letâifin çalışmasından ibaret değildir. Letâifin çalışmasından amaç, huzûr-ı kalb, şerh-i sadr, Hakk’a yönelmektir.⁴²

Çalışmamıza konu olan risâlede, her müridin istidâdı seviyesinde letâifin çalışmasını gerçekleştirebildiği, eğer letâifin çalışmasını gerçekleştirebilirse bunun “Sultânu'l-Ezkâr” olarak ifâdelendirildiği ve bu zikir sisteminin Abdülhâlık Gücdüvânî'ye (ö. 575/1179 veya 617/1220) Hz. Hızır tarafından öğretildiği kaydedilmektedir.⁴³ Bu şekilde zikre devam edildiği takdirde mâsivâyaya ilginin azalacağı, istiğraka eren müridin murâkabe edebilecek seviyeye geldiği ve bundan sonra da zikre “tehlîl-i lisânî” zikriyle, yani dil ile sessiz olarak “Lâ ilâhe illâllâh” zikriyle devam edeceği belirtilmektedir. Dil ile sessiz olarak 70.000 kelime-i tevhid zikrine “hatim” denmektedir ve ehl-i keşf arasında bu “hatim” Kur'ân-ı Kerîm'in hatmine eşittir.⁴⁴

Risâlede zikrin çeşitleri üzerinde de durulmuş ve âyetlerle de tespit edilmiş üç çeşit zikir olduğundan bahsedilmiştir. Bunların birincisi “hafî zikir” dir ki, kişinin sadece kalbiyle zikretmesidir. Bu zikri kendisi de dâhil kimse duymaz. İkincisi “sırrî zikir” dir ki bu zikir çeşidini kişinin kendisi duyar, başkası duymaz. Üçüncü zikir çeşidi de “cehrî zikir” dir ki bu zikir çeşidini kişinin hem kendisi hem de başkaları duyar.⁴⁵

Risâlede üzerinde durulan bir diğer konu “râbîta”dır. Bu konu işlenirken ilk değinilen hususlardan biri, fenâfillâh makamına ermeyen kişilere râbîta etmenin sakıncasıdır. Risâlede şeytanın insan-ı kâmilin,

41 Cebecioğlu, “Letâif”, 241.

42 Hasan Kâmil Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufî Hayat* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 55-56.

43 Fuhûlî, *Âdâb*, 11-12.

44 Fuhûlî, *Âdâb*, 12.

45 Fuhûlî, *Âdâb*, 12-13.

mürşid-i kâmilin suretine giremeyerek müridleri kandırma ihtimâli bulunmadığına, ancak şeytanın kemâlât basamaklarını tamamlamamış sâlikin suretine girebilerek müridi çeşitli tuzaklara düşürme ihtimâli bulunduğuna değinilmektedir. Bu sebeple mürşidi-i kâmil hâricindeki kişilere râbîta etmenin sakıncası açıklanır.⁴⁶ Nitekim Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî henüz kemâle ermemiş bazı hulefâsının kendilerine râbîta ettirdiklerine dâir aldığı malûmât sebebiyle bu kişileri ikaz ettiği⁴⁷ mektupları yer almaktadır.⁴⁸

Hatm-i Hâcegân esnasında kapıların kapalı tutulması ve zikir meclisine yabancıların (Nakşibendiyye tarikine müntesip olmayanların) dâhil olmaması hususunda Nakşî meşâyihü ittifâk hâlidir. Nitekim müntesip olmayanlar bu meclislere dâhil olduklarında, zikir halkasında bulunanların ahvâlini anlayamayacak ve halkada bulunanların esrârına, yaşadıkları mânevî tecrübeye hâlel gelecektir. Risâlede bu konunun *Reşehât*'ta işlendiğinden, aynı zamanda Ahmed bin Hanbel'in *Müsned*'i⁴⁹ ve Taberânî'nin *Mu'cemu'l-Kebîr ve Mu'cemu'l-Evsât* eserlerinde de konu ile ilgili rivâyetlere yer verildiğinden bahsedilir.⁵⁰ Bu konunun akabinde "Hatm-i Hâcegân"ın nasıl gerçekleştirildiği tafsilatlı bir şekilde anlatılmıştır. Buna göre; "5, 15 ya da 25 kere "Estağfirullâh" diyerek tevbe ederek başlayıp, Besmele ile 7 Fâtiha sûresi okuyarak devam edilir. Ardından 100 Salavât-i Şerîfe ve Besmele ile 79 İnşirâh Sûresi okunur. Besmele ile 1001 İhlâs Sûresi okunduktan sonra Besmele ile 7 Fâtiha Sûresi ve yine 100 Salavât-ı Şerîfe ile "Hatm-i Hâcegân" tamamlanır.

Risâlenin "Hatm-i Hâcegân" tarifinin yapıldığı bu bölümünden sonra Hatm-i Hâcegân sonunda okunacak duaya yer verilmiştir.⁵¹ Duada Hatm-i Hâcegân sevabının ulaştırılması talep edilenlerin isimleri sıralanır ve devletin devamı, müslümanlar arasına tefrika girmemesi, günahların affedilmesi için dua edilir. Duanın ardından biri Hâlid-i Bağdâdî tara-

46 Fuhûlî, *Âdâb*, 14.

47 Risâlede bu kişilerin "men'-i vird" ile cezalandırıldıkları geçmektedir. Fuhûlî, *Âdâb*, 13.

48 Muhammed b. Abdullâh Hânî, *Behcetü's-Seniyye-Nakşibendî Âdâbı*, haz. Sirâceddin Önlüer (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 188-189.

49 Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr: Heyet (Cem'iyyetü'l-Meknez, 1431/2010), 6/1545.

50 Fuhûlî, *Âdâb*, 20-21.

51 Fuhûlî, *Âdâb*, 22-24.

findan tertip edilmiş iki Nakşibendî silsilesine yer verilir.⁵²

Silsilelerin ardından, günün çeşitli zamanlarında, çeşitli sayılarda okunması faziletli olduğu Bağdat hulefâsından İsmâil Şîrvânî (ö. 1270/1853) vâsıtasıyla Hâlid-i Bağdâdî tarafından tavsiye edilmiş salavât-ı şerîfeler yer alır ki bu salavatlardan biri “Seyyid-i Salavât” olarak isimlendirilir.⁵³

Müellif risâleyi tamamlarken, risâlenin ihtivâ ettiği hususları sıralamış ve risâleyi günahlarının affına vesîle ve tarikat erbabına bir hediye olması maksadıyla kaleme aldığını belirtmiştir. Edebe riâyet ederek gerçekleştirilen zikir meclislerinin edebe riâyet edilmeksizin gerçekleştirilen zikir meclislerinden 10 hatta 100 derece sevaplı olduğunu kaydetmiş ve nasıl itikadî tashih için akaid risâlelerine mürâcaat ediliyorsa, “tezkiye-i ahlâk” konusunda da bu risâleye mürâcaat edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Risâlenin kusur ve hataları için özür beyânında bulunduktan sonra tespit edilen hataların düzeltilmesini istemiştir. Son olarak kendisi, anne-babası ve kardeşi el-Hâc Hasbî Efendi için dua talebinde bulunmuştur. Ayrıca risâleyi İstanbul’da bulunan el-Hâc Abdulfettâh Efendi’nin (Abdulfettâh el-Akrî) “inâyet”i ile tamamladığını belirtmiştir.⁵⁴

3.2. Risâlenin Kaynakları

Risâlenin özellikle râbîta konusu incelenirken, râbîta ile ilgili Kur’ân⁵⁵ ve Sünnet’ten⁵⁶ deliller getirmesinin yanısıra, bilhassa Hâlid-i Bağdâdî’nin *Râbîta* risâlesi⁵⁷ bağlamında, Hâlid-i Bağdâdî’nin râbîta kavramını açıklanırken başvurduğu delillere yer veriyor oluşu risâlenin öne-

52 Fuhûlî, *Âdâb*, 25-27.

53 Fuhûlî, *Âdâb*, 28-30.

54 Fuhûlî, *Âdâb*, 30-31.

55 Risâlede râbîtanın sıhhatine Kur’ân’dan delil, *Âl-i İmrân* (3/31) [De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin] âyetidir. Fuhûlî, *Âdâb*, 14.

56 Risâlede râbîtanın Sünnet’ten delili olarak Hz. Ebû Bekir’in Hz. Peygamber’e gelerek “Yâ Rasûlullâh! Her yerde hatta helâda bile senin rûhâniyetin benden ayrılmıyor, bundan hayâ ediyorum!” diyerek hâlidinden şikâyet etmesidir. Bu metnin kaynağı olarak Hâlid-i Bağdâdî’nin *Hâlidîyye Risâlesi* gösterilmektedir. Hânî, *Behcetü’s-Seniyye*, haz. Siraceddin Önlüer, 194, dpnt: 306.

57 Risâlede *Râbîta Risâlesi* olarak geçen eser, Hâlid-i Bağdâdî’nin *Risâle fi isbâtîr-râbîta* isimli eserdir. Hamid Algar, “Hâlid-i Bağdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/285.

mini arttırmaktadır.

Risâlede, Ubeydullâh Ahrâr (ö. 895/1490) ve Abdullâh Semerkandî⁵⁸'nin râbitanın sıhhatine delil olarak gösterdikleri, Tevbe Sûresi يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun.”⁵⁹ âyetindeki “sâdıklarla beraber olun” ifâdesini Hâlid-i Bağdâdî’nin de, onların izinden giderek, râbitanın sıhhatine delil olarak kabul ettiği bilgisi yer almaktadır.⁶⁰ Ubeydullâh Ahrâr, âyeti açıklarken, “sâdıklarla beraber olma”nın iki mânâsı bulunduğunu, birincisinin sâdıklarla cismânî anlamda bir arada olmak olduğunu; ikincisinin de mânâ bakımından beraber olmak, onlara gönül verip, onların üstünlüğünü kabul edip, onların izlerinden gitmek olduğunu söyler. Birinci birliktelikte yalnız cisim varken, ikinci birliktelikte hem cisim hem ruh, hem madde hem mânâ bulunmaktadır.⁶¹ Yine Yûsuf Sûresi’nin 24. âyetinin de تَوَلَّىٰ أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ “Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı”⁶² râbitaya delil olarak kabul edildiği belirtilmektedir.⁶³

Risâle hakkında Hâlid-i Bağdâdî’nin *Râbita* risâlesinin kaynakçasını vermiştir diyebiliriz. Nakşibendiyye tarikatı âdâbına dair çeşitli risâlelerde bu kaynaklara ilaveler olduğunu görmekteyiz.⁶⁴ Ayrıca âdâb risâlelerinde bu eser isim ve yazar künyeleri genellikle kısaltılmış ve popüler olmuş hâliyle yer almakta, bu durum da isimlerin anlaşılması hususunda karışıklığa sebebiyet vermektedir. Biz de çalışmamız çerçevesinde bu kaynakların ve müelliflerinin tam isim ve künyelerini vermeye ve eserlerden ulaşabildiklerimizde verilen bilgileri tespit etmeye çalıştık. Risâlede sözkonusu kaynaklar şu şekilde sıralanmıştır:

1) Bâbertî olarak bilinen tanınmış fıkıh âlimi Ekmelüddîn Muham-

58 Risâlede Abdullâh es-Semerkandî olarak geçen bu ismin Ubeydullâh Ahrâr’ın halifelerinden Muhammed Kâdî es-Semerkandî (ö. 921/1515) olabileceği üzerinde durmaktayız.

59 *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, haz. Harettin Karaman, Ali Özek v.dğr. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), et-Tevbe 9/119.

60 Fuhûlî, *Âdâb*, 16.

61 Fahreddîn Ali Safî, *Reşehât-Can Damlaları*, haz. Necip Fâzıl Kısakürek (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 273.

62 Yûsuf 12/24.

63 Fuhûlî, *Âdâb*, 16.

64 Bkz: es-Seyyid Abdülhakîm Arvasî, *Râbita-i Şerîfe*, haz. Necip Fazıl Kısakürek (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1976), 25-40.

med b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî'ye (ö. 786/1384) ait *Tuhfetü'l-ibrâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr fi'l-cem' beyne's-Sahîhayn* isimli şerhi;

2) Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî el-Hamevî el-Mısırî (ö. 1098/1687) tarafından tasnif edilmiş *Nefehâtü'l-kurb ve'l-ittisâl bi-isbâtî't-tasarruf li-evliyâ'llâhi ve'l-kerâmeti ba'de'l-intikâl* olarak başlıklandırılmış *Nefahâtü'l-üns* eseri;⁶⁵

3) Gazâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* eseri ve eserin "Namazın Bâtınî Şartları" bölümünde, teşehhüd esnâsında Hz. Peygamber'in mübarek şahsını kalpte hazır bulundurma tavsiyesi;⁶⁶

4) İbn Hacer el-Heytemî'nin, Ahmed b. Ömer b. Abdirrahman el-Yemenî (ö. 930/1523)'nin *el-'Ubâbu'l-Muhît bi Mu'zami Nusûsi Şâfiyyi ve'l-Eshâb* adlı eserine yaptığı *el-Î'âb fî Şerhi'l-'Ubâb* isimli şerh;⁶⁷

5) Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *'Avârîfü'l-ma'ârîf* ve eserin "Namazın Keyfiyeti ve Evsâfî" bölümünde namaz esnâsında Hz. Peygamber'i kalbiyle gözünün önüne getirip canlandırarak O'na salât u selâm getirme tavsiyesi;⁶⁸

6) Celâleddîn Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tenvîrü'l-halak fî imkâni rü'yeti'n-nebî ve'l-melek*⁶⁹ adlı eserinde yer alan İbn Abbâs'ın Efendimiz'in eşlerinden birinin verdiği aynaya baktığında kendi yüzünün kaybolup Efendimiz'in yüzünü görmüş olduğunu beyân ettiği rivâyetine de yer veren İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *Eşrefü'l-vesâ'il ilâ fehmi's-Şemâ'il* adlı *Şemâil-i Şerîf* şerhi eseri;⁷⁰

65 Mustafa Sinanoğlu, "Hâmevî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/457.

66 İmâm Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, haz. Mehmet Müftüoğlu, Fikri Yavuz (İstanbul: Akit Gazetesi Yayınları, 1997), 1/426.

67 Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakati'l-fuhûl* (İstanbul: IRCICA, 2010), 1/118-230.

68 Şihâbüddîn Sühreverdî, *'Avârîfü'l-Ma'ârîf*, haz. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1989), 393.

69 Adı geçen risâle Celâleddîn Suyûtî'nin *el-Hâvî li'l-fetâvâ* eseri içerisinde yer almaktadır. Celâleddîn Abdurrahman bin Ebûbekr bin Muhammed es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403), 2/255-269.

70 Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *Eşrefü'l-mesail ilâ fehmi's-Şemâil*, thk. Ebü'l-Fevâris Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998/1419), s. 596-597.

7) Celâleddîn Suyûtî'nin *el-Hâvî li'l-fetâvâ* eserinin "Kitâbu'l-mün-celî Tetavvuru'l-velî" bölümü;

8) Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî el-Mıs-rî'nin (ö. 973/1565) *en-Nefehâtü'l-kudsiyye fî beyâni kavâ'idi's-sûfiyye* eseri;

9) Şemsüddîn Muhammed b. Ömer b. Ahmed Sefîrî el-Halebî eş-Şâ-fiî'nin (ö. 956/1549) *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fî şerhi ehâdîsi hayri'l-beriyye min Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî* isimli *Buhârî Şerhi*;

10) es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî'nin (ö. 816/1413) *Şer-hu'l-Mevâkıf⁷¹ ve Hâşiye alâ Metâli'i'l-enzâr şerhi Tavâli'i'l-envâr* eserleri;

11) Nakşibendiyye'nin Ahrâriyye kolunun Tâciyye şubesinin ku-rucusu Tâcüddîn b. Zekeriyâ b. Sultân el-Abşemî el-Ümevî el-Osmânî el-Hindî en-Nakşibendî'ye (ö. 1050/1640) ait ve *Tâciyye Risâlesi* olarak bilinen, Abdülganî Nablusî'nin *Miftâhu'l-maiyye fî tarîki'n-Nakşibendiyye* adıyla şerhettiği, Osman Bahrî b. Muhammed Emîn tarafından Türkçe'ye çevrilen *Nefhatü'l-ilâhiyye fî tarîkati'n-Nakşibendiyye-Vâridâtu Şeyh Tâ-ceddîn* isimli risâle;⁷²

12) Ebû'n-Necîb Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) *Âdâbu'l-mürîdîn* isimli eseri ve Abdülkâdir Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) bu eserden istifâde ettiğini beyânı;

13) İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Kitâbu'r-rûh* isimli eserinde ruhların selâm alıp verdikleri bahsi;⁷³

14) Ziyâüddîn Ebü'l-Mevedde Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî'nin (ö. 776/1374?) Mâlikî fihhına dâir eseri *Muhtasar'*ı olarak sıralanabilir.

Sıraladığımız bu eserler hâricinde eserlerde serdedilen görüşleri destekleyen isimler de bulunmaktadır.⁷⁴

71 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/704-718.

72 Reşat Öngören, "Tâceddîn bin Zekeriyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 342-343.

73 İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r-rûh*, çev. Şaban Haklı (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 11-26.

74 Fuhûlî, *Âdâb*, 16-19.

Sonuç

Âdâb eserleri literatürde önemli bir sayı oluşturmaktadır. Tarikat usûlü, dervişlik usûlü gibi birçok konuda bilgiler ihtivâ eden bu eserler, farklı tarikatların işleyişleri hakkında bilgi sahibi olunmasını sağlar. Aynı zamanda çeşitli dönemlerde tarikat içerisinde faaliyet gösteren kişilerin tespiti, tarikatın faaliyet sahalarına dair bilgilere ulaşma açısından âdâb eserlerinin tasavvuf tarihi açısından önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çalışmamıza konu olan, XIX. yüzyıl âlimlerinden Karamollazâde Şeyh Abdülhamîd Fuhûlî'ye ait *Âdâbuz'z-zâkirîn Necâtü's-sâlikîn* isimli Türkçe risâle bu bağlamda hem Nakşibendî âdâb ve usulüyle ilgili bilgileri, hem de tarikat içerisinde önde gelen isimlerle ilgili bilgileri ihtivâ etmektedir.

Risâlenin incelenmesi neticesinde, risâle sonunda verilen silsilede Şeyh Abdülhamîd Fuhûlî'nin Abdullâh Mekkî'nin dervişlerinden olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Bu silsile bize Abdülhamîd Fuhûlî'nin mürşidinin, Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden olan ve Hâlidîliğin Anadolu'da yayılmasını sağlayan Abdullâh Mekkî olabileceğini düşündürmüştür. Gerek risâlede verilen bilgiler, gerekse tarihî verilerin uyuşması böyle bir ihtimali kuvvetlendiriyor olsa da bu teyide muhtaç bir bilgidir. Ayrıca risâlenin sonunda verilen silsileden de Abdullâh Mekkî'nin, Trabzonlu Kutubzâde âilesine mensup olduğu anlaşılmaktadır.

Abdülhamîd Fuhûlî, risâle sonunda risâlenin tamamlanması aşamasında Abdülfettâh el-Akrî'nin himmetinden bahseder. Bu bilgi, Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden ve Nakşibendiyye'nin Hâlidîyye kolunun İstanbul'daki en önemli temsilcilerinden olan Abdülfettâh el-Akrî ile Abdülhamîd Fuhûlî'nin irtibatına işaret etmektedir. Hem bu bilgi, hem de risâle içerisinde yer alan takrîz mâhiyetindeki şiir, yine hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan ve hayatının tamamını Antep'te geçirdiği bilgisi yer alan Fuhûlî'nin hayatının belli bir döneminde İstanbul'da bulunduğunu ve İstanbul'da etrafında bir talebe topluluğu yer aldığını haber vermektedir. İhtivâ ettiği bu bilgiler yönüyle risâle tasavvuf tarihi açısından tamamlayıcı bilgiler barındırmaktadır diyebiliriz.

Nakşibendî âdâb ve usûlü açısından risâlenin ihtivâ ettiği bilgiler üç temel kavram çerçevesinde incelenmektedir. Bu kavramlar: zikir, şeyh ve râbitadır. Bu kavramlar çerçevesinde tarikatın işleyişi hakkında aktarılanlar Kitap ve Sünnet ve diğer Nakşî âdâb eserleri ve Nakşî büyüklerinin

söylemleri ile bütünlük arz etmektedir. Bilhassa Hâlid-i Bağdâdî'nin *Risâle fî isbâti'r-râbita* isimli risâlesi râbita konusu işlenirken temel kaynak olarak görülmekte ve *Râbita* risâlesinde Hâlid-i Bağdâdî'nin referans olarak gösterdiği kaynakların dökümü verilmektedir. *Âdâbu'z-zâkirîn*, Nakşibendî tarikatı zikir usulü hakkında da bilgiler vermektedir. "Hatm-i Hâcegân" olarak isimlendirilen Nakşî zikir merâsimi ve duâsı risâlede ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

Âdâbu'z-zâkirîn'e ait Mehmet Şevket Eygi Kütüphânesi'nde kayıtlı nüsha ve Atatürk Kitaplığı'nda tespit ettiğimiz 3 yazma nüsha ile karşılaştırıldığında çalışmamıza konu ettiğimiz nüshada birtakım ilaveler olduğu göze çarpmaktadır. Risâlede Bağdat hulefâsından Şeyh İsmâil Efendi olarak zikredilen ve İsmâil Şirvânî'ye ait olduğunu düşündüğümüz salavât metinlerine yer verilmektedir.

Sonuç olarak gerek tahlilini yaptığımız, gerek günümüz harflerine aktarımını gerçekleştirdiğimiz risâlenin bilhassa tasavvuf tarihine dair ihtivâ ettiği bilgiler hem de Nakşî usûl ve âdâbı ve bu işleyişin kaynakları husûsunda ihtivâ ettiği bilgiler açısından değerlendirildiğinde literatürde önemli bir yere oturduğunu söylememiz mümkündür.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr: Heyet. Cem'iyetü'l-Meknez, 1431/2010.

Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. neşr: Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. 2. Lübnan: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 3. Basım, 2009.

Algar, Hamid. "Hâlid-i Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 15/283-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Arpaguş, Sâfi - Baydar, Kübra Betül. "Tasavvuf Âdâb ve Erkân Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 285-315.

Arvasî, es-Seyyid Abdülhakîm. *Râbîta-i Şerîfe*. Haz. Necip Fazıl Kısakürek. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1976.

Ayverdi, İlhan. *Misâlli Büyük Türkçe Sözlük*. Haz. Ahmet Topaloğlu, Hayri Bilecik, Mustafa Tahralı. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 3. Baskı, 2016.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen. 1. Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, ts.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. çev. Ömer Türker. 3. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.

Çağrı, Mustafa. "Edeb". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 10/412-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Çelik, İsa. "Tasavvuf Terminolojisinde Letâif-i Ruhaniyye". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2009), 83-116.

Ekici, Cevat. "Eynesil'de Bir Hâlidî Şeyhi". *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu Bildirileri*. ed: Mehmet Fatsa 502-516. İstanbul:, b.y., ts.

Heytemî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer. *Eşrefü'l-mesail ila fehmi's-şemail*. thk. Ebü'l-Fevâris Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998/1419.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. Haz. Hayrettin Karaman, Ali Özek..vd. Ankara:

Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2000.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman bin Ebûbekr bin Muhammed. *el-Hâvî li'l-fetâvâ*. 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403.

Fahreddin Ali Safî. *Reşehât-Can Damlaları*. Haz. Necip Fâzıl Kısakürek. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

Fuhûlî, Abdülhamîd. *Âdâbu'z-zâkirîn ve Necâtü's-sâlikîn*. Müst: Abdülfettâh el-Hâlidî en-Nakşibendî. İstanbul: İSAM Kütüphanesi Risâleler Veri Tabanı, 1-16.

Goloğlu, Mahmut. *Trabzon Tarihi-Fetihten Kurtuluşa Kadar*. Haz. Veysel Usta, Ayşe Goloğlu Soyer. Trabzon: Serander Yayınları, 2013.

Gündüz, İrfan. *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâeddîn-Hayâtı, Eserleri, Tarîkat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı*. İstanbul: Seha Neşriyat, ts.

Hânî, Muhammed b. Abdullâh. *Behcetü's-seniyye-Nakşibendî Âdâbı*. haz. Sirâceddin Önlüer. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.

İmâm Gazâlî. *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*. haz. Mehmet Müftüoğlu, Fikri Yavuz. İstanbul: Akit Gazetesi Yayınları, 1997.

Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakati'l-fuhûl*. 1. Cilt, İstanbul: IRCICA, 2010.

Mevsûatü'l-hadîsi'sherîf el-Kütübü's-sitte: Sahîhu'l-Buhârî, Sahîhu'l-Müslim, Sünenü Ebû Dâvûd, Câmiu't-Tirmizî, Sünenü'n-Nesâî, Sünenü İbn Mâce, Riyâd: Dârü's-selâm, 4. Basım, 2000.

Muslu, Ramazan. "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşibendîlik Risâlesi'nin Tahlili". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 197-220.

Öksüz, Melek. "Trabzon'da Meşveret" Gazetesine Göre Donanma-yı Osmânî Muâvenet-i Milliye Cemiyeti Trabzon Şubesi ve Faaliyetleri-II". *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 10/20 (2016), 173-224. DOI: <http://dx.doi.org/10.18220/kid.57041>

Öksüz, Melek. *1746-1789 Tarihleri Arasında Trabzon'da Sosyal ve Ekonomik Hayat*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Öngören, Reşat. "Tâceddîn bin Zekeriyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı An-*

siklopedisi. 39/342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Pakalın, Mehmet Zeki. "Edeb", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.

Serrrâc, Ebû Nasr. *el-Lümâ*. haz. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.

Sinanoğlu, Mustafa. "Hâmevî, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 15/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Sühreverdî, Şihâbüddîn. '*Avârîfü'l-Ma'ârîf*'. haz. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1989.

Şimşek, Halil İbrahim. *Halil Hamdi Dağıstânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Nasihat Yayınları, 2015.

Uludağ, Süleyman. "Hâlidîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 25/296-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *300 Soruda Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Ek-1: Risâle Metni

Âdâbu'z-Zâkirîn Necâtu's-Sâlikîn

الحمد لله الذي علم عباده طرق الهدى والصلاة والسلام على من كشف به الدجا وعلى آله واصحابه الذين فازوا بمعاونة البر والتقوى وبعد؛ وقد وقفت على هذه الرسالة الشريفة باجماعها ووجدتها على طبق الواقع والمرام فله در المؤلف المتوغل بالطريقة العلية النقشبندية والمشتغل بالكتب والرسائل الصوفية عن زمن الطفولية بالجد والهمم الصافية اخينا في الله الشيخ الحاج عبد الحميد عامله الله تعالى بتجلياته الاسماء الشريفة خصوصا باسمه المجيد وانا الفقير خادم الفقراء عبد الفتاح الخالدي النقشبدي.

[Hamdele, salvele... Bu risâle-i şerîfenin tamamına vâkıf oldum. Ve onu vâkıya ve merâma uygun buldum. Muhakkak ki müellifi, Nakşibendî-i aliyye tarîkatında derinleşmiş ve çocukluğundan itibaren tasavvuffi risâle ve kitaplarla ciddiyetle ve hâlis ihtimamlarla meşgul olan, Hak yolunda kardeşimiz, el-Hâc Abdülhamîd'dir. (Allah ona esmâ-i şerîfelerinin tecellileriyle, özellikle "Mecîd" ismi ile, muâmele buyursun) Ben, el-fakîr, muhtaçların hizmetkârı Abdülfetâh el-Hâlidî en-Nakşibendî.]

İşbu risâle derûnunda zîkr u beyân olanlar; âdâbu'z-zâkirîn, râbıta-i şerîfe, ağılâk-ı ebvâb, hâtm-i hâceler ve du'âsi, silsile-i şerîfe, şalavât-ı şerîfeler, şehâdetnâme-i şerîfe.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى فتح على اوليائه ابواب التوفيق بمداومة الذكرو التوحيد و اكرم على اصفيائه با نور المراقبة سبل التوسل و التمجيد و الصلاة و السلام على سيدنا محمد الذى توسل به به الاولون و الاخرون و على آله و اصحابه اللذينهم كانوا لا علاء الدين على البلاء الصابرين با الشاكرين اما بعد رزقنا الله تعالى و اياكم بعلم العارفين و آداب الصوفيين و سقانا من كأس العاشقين و اقداح الواصلين بحرمة النبيين آمين.

İmdi ma'lûm ola ki, Allâh tebâreke ve teâlâ hazretlerinin rızâ-i şerîflerini taşîl niyet-i hasenesiyle tarîkat-i 'aliyye-i Nakşibendiyye-i Hâlidîyye duhûlüne tâlîb ve râğıb olan zât evvelâ yed-i şahîh⁷⁵ üzere gelip, [3] şerîat-i muṭahhara ile 'âmil ve ahlâk-ı hamîde-i Muştafaviyye ile kâmil olan bir şeyhden inâbe eyleye. Zîrâ, tevfikât-ı ilâhî ve inâyât-ı nâ-mütenâhiye nâil olan kimesne, encâm-ı kârı mülâhaza edip, وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ⁷⁶ "Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (ey li-ya'rifûn) âyet-i kerîmesinin delâlet-i bâhiresince, bu 'âlemde hilkat-

75 Yed-i şahîh oldur ki, gerek mürşid-i kâmil, gerek kıim-i makâmı, icâzet verdikleri hulefâ ola. Yâhud bu hulefâdan hâlifeye naşib etmesine müşârûn-ileyhumâ taraflarından me'zûn olan hâlifenin hâlifesi ola. Ve illâ bunların gayrîden inâbe ederse, inâbesi şahîh olmayıp, ehl-i tarîkatden ma'dûd olmaz.

76 ez-Zâriyât 51/56.

den murâd ne idüğünü fehm ü idrâk ederek, من عرف نفسه وقد عرف ربه [Kendini bilen Rabbini bilir]⁷⁷ hadîs-i şerîfi mişdâkınca, taşşîl-i 'ilm ü 'irfânla hayât-ı ebedî ve bekâ-i sermedîye mâlik olmak murâd eyledikte, çâre ve çarîki budur ki, evşâf-ı mezkûre üzere mutaşîf şeyhden sâlik-i çarîkat olup, kâffe-i meşâyih-ı müstakîminin kulûbunu kalb-i vâhid gibi bilip, inkisâr-ı kulûbuna dâir bâis olan ef'âl ve aqvâlden ziyâdesiyle hâzer üzere olup, ve nefsi-i emmâre mücâhede ve lezâizine muhâlefet ve çarîkat-i 'aliyyenin âdâb ve şurûţuna ri'âyet-i istikâmet (etmekle)⁷⁸ hâşıl olur, yoğsa inâbe eden kimesne agrâz-ı nefsi-i emmâresini icrâ emeliyle kıyâfet ve lisânını uydurup, envâ'-ı hîle ve riyâ ile çarîkatın bi-kemâlihî 'ilm ü esrârına vâkıf olmayan kesânı aldatıp, ve 'âkıbet-i hüsrâniyyetine bâ'is olan ahlâk-ı zemîme ve ef'âl-i leimelerde bulunmakla hâşıl olmaz. Yâhûd, çarîkat-i 'aliyyeye dâhil olmayıp da hod-be-hod zıkr [4] u tevhîde iştiğâl ve kütüb ve resâilde olan 'ilm-i kâl ile daği murâd-ı mezkûr huşûl-pezîr olamaz.

İmâm Deylemî Hazretleri, taşhîh ettiği üzere hadîs-i şerîfde, الشيخ في [Şeyh, topluluğunda, ümmetindeki nebî gibidir.] vârid olup ve Ebû Yezîd Bisâmî (çaddesallâhu sırrahû's-sâmî) Hazretleri من لا شيخ له فشيخه [Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır] ve seyyidü't-tâife Cüneyd-i Bağdâdî (kuddise sırrahû'l-azîz) Hazretleri من لم يكن له استاذ فاستاذه شيطان [Kim kendisine bir üstâd edinmezse, üstâdi şeytan olur] buyurmuşlardır.

Ve ba'dehû, inâbe eden zât-ı sûtûde-şifât, çarîkat-i 'aliyyeye dâhil ve teveccüh-i seniyyeye nâil olduktan sonra, ta'lîm ve telkîn olunduğu ezkâr-ı şerîfesini edâ etmek murâd eylediğinde âdâb ve erkânı budur ki; hâlî bir mekânda, kıbleye karşı, tahâret-i kâmile ile 'aks-i teverrük⁷⁹ üzere zillet ve hakâretle oturup gözlerini kapayıp mümkün olduğu miqdârı derûnunu mâsivâya ta'alluğdan hâlî kılıp, cemî'-i havâssıyla, yani havâss-ı zâhirî ve havâss-ı bâtınîleriyle, mağarr-ı nûr u imân ve menba'-ı muhabbet-i mülkü'l-Mennân olan, şol memenin altında çam ağacı kozası şeklinde, tepesi yukarı toğru hâlçolunmuş, lahm-ı şanavberiyü's-şekl olan kalbi üzerine müteveccih olup, nefsinin a'mâl-i şâlihâtta hâlî ve cürm ve günâh ile

77 Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, tahkik: Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî (Lübnan: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 2009), 2/234, (hadis no: 2532). (h.n.).

78 İlâveten yazılmış. (h.n.).

79 'Aks-i teverrük oldur ki, sağ uyluğunu yere koyup, iki ayaklarını şol tarafından çıkarıp ve şol ayağını sağ ayağı üzere koysa. Zirâ işbu hey'et üzere oturmakta râhatlık olmakla kalbe mülâyemet ve vüs'at hâşıl olur. Ama yorulduğu hâlde ne vecihle râhat ederse öylece otura.

mâlî ve haqq-ı 'ubûdunu edâdan 'âciz ve kâsır görüp, [5] ve cenâb-ı Haqq'ı kemâl-i 'azamet ve mahebûbiyyetle her bir sırrına nâzır olduğunu gözünün önünde görür gibi bilip, cem'iyet-i tâm ile İsm-i Celâl'in medlûl ve müsemması olan vâcibü'l-vücûd hazretlerini bilâ-keyf velâ-misâl olarak⁸⁰ iki üç dakika miqdârı huzûr-ı kalb ile mülâhaza ede ki, buna "vuquf-ı kalbî"⁸¹ derler.

Ba'dehû, kulak işitecek miqdârı havf-ı Bârîyle beş ya onbeş veyâhud yirmibeş kere "Estağfurullâh, Estağfurullâh" deyip, bir Fâtiha-i şerîfe ve üç İhlâş-ı şerîf okuyup, hâsıl olan sevâbın misli miqdârını tarîkat-ı 'aliyyemizin imâmı olan, menşe-i füyûzât-ı rabbânî ve menba'-ı fütûhât-ı samedânî ve devâ-i dâ'-i fuâd, ve iksîr-i neyyil-i murâd, feryâd-res-i dermândgân, hayât-bahş-ı dil-i murâd-gân, hâce-i büzürgvâr Şâh-ı Nakşibend Bahâeddin Muhammed el-Üveys el-Buhârî (kuddise sırrahû) hazretleriyle mürşidimiz kuţbu'l-irşâd olan yekke-tâz-ı meydân-ı beka ba'de'l-fenâ, zî'l-cenâheyn Mevlânâ Ziyâeddin eş-Şeyh [6] Muhammed el-Ĥâlîdî el-Bağdâdî el-Osmânî⁸² (kuddise sırrahû) hazretlerinin ervâh-ı mübârekelerineediye eyleye.

Ba'dehû, bu nefes benim âhîr nefesim ola hülyâsiyla, mevtin ve gaslin ve kabrin ve haşrin hâllerini nefsinde tezekkür eyleye. Ve bu tezekkür, kalbin huşû ve rikâkine medâr-ı küllîdir. Ve âsâr-ı şahîhdendir ki; *كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل و عد نفسك من اهل القبور* [Dünyada bir garib ya da yolcu gibi ol, kendini kabirdekilerle bir say.]⁸³ Yani ey mü'min-i muvahhid, dünyâda garîb ve bî-kes gibi, veyâhûd yolcu gibi ol ve nefsini ehl-i kubûrdan 'addeyle. İmdi her uşûl, mişkât-ı nübüvvetten ahzoldu. Yani, gibi tezekkür-i mevt dahî, bu hadîs ile sâbittir. Ba'dehû, birkaç dakika dahî bu hâl üzere ola. Ba'dehû, mürşidimiz Şeyh Ĥâlîd (kuddise sırrahû) Hazretleri'nin rûh-ı pür-fütûhların, mübârek cesed-i aşliyyesi şeklinde taḥayyül ve taḥavvur edip, hizâne-i hayâline, iki kaşın arasına derler, bu hizâne-i hayâliyle, Hazret-i Mürşid'in hizâne-i hayâline nazar eyleyip, kalbiyle rûhâniyet-i⁸⁴ şerî-

80 Ya'nî Cenâb-ı Haqq'ın cihât-ı sitteden münezzeh olan zât-ı 'ulviyyesini, mâsivâdan bir şeye benzetmeden müâla'a etmek demektir.

81 Bu vuquf-ı kalbîye, cemî'-i zamânda ve cemî'-i mekânda ve belki helâda, meh-mâ-emkân mülâzemet eyleye. Huşûşâ, ezkâr-ı şerîfesini edâ etmek murâd eyledikte, bi'l-cümle, tetimmesiyle me'a-tekmîl edinceye değin, diğkat ve himmetini ziyâde eyleye.

82 Osman bin 'Affân (r.a.) Hazretleri'nin sülâle-i tâhirelerinden olduklarını taşrîhidir.

83 Buhârî, Rikâk, 3; Tirmizî, Zühd, 25; İbni Mâce, Zühd, 3. (h.n.).

84 Rûhâniyet; "râ"nın zammı ve "vâv"ın sükûnuyladır.

felerinden istimdâd⁸⁵ ve istifâza ederek, tâ ki şekl-i mezbûru qalbine idhâl [7] etmeğe sa'y u cehd eyleye. İşbu taḥayyulât ve taṣavvurâta erbâb-ı şûfiyye iştilâhlarında "râbîta" ta'bîr ederler.

Ṭarîkat-ı 'aliyyede, füyûzât-ı ilâhî ve aḥvâl-i nâ-mütenâhî, mürîdin qalbine in'ikâs ṭarîkiyle 'aks u cereyân eylediğinden, mürîd-i şâdık râbîta-ya ve şeyḥin ve sâir ehl-i ḥâlin meclislerine ve şoḥbetlerine mülâzemet ve müdâvemet eylese, bi-'inâyetullâh-ı teâlâ ve luṭfiḥî ḥîz-ı uḳûldan ḥâric fâide-i kesîreye nâil olur. Meselâ, أقل ما يكون سم [Zehrin en azı] kâtil olan ḥubb-ı dünyâsı mürşidin tiryâḳ-ı iltifâtlarıyla, muḥabbet-i zât-ı quds-ı ilâhiyyeye tebdîl ve zulmât-ı ḡafleti nûr-ı ḥuzûra taḥvîl eyleyip, zevḳ-i dâimîye nâil olur.

من كان في قلبه شكٌ فليجرب لكن لا بنيتة الامتحان بل بالإخلاص فإن الإخلاص شرط في النبوة لقبول الأعمال كما ورد في الحديث.

[Kalbinde şüpheli olan kişiyi imtihan niyetiyle değil, bilakis ihlâs ile tecrübe edilir. Zira ihlâs, hadiste vârid olduğı üzere amellerin kabulü için şarttır.] İmdi, zikirden ve sâir cemî'-i 'ibâdetlerden maṭlûb ve maḳşûd ancak rızâ-i celîle-i ilâhiyedir. Yoḫsa kerâmet ve sâir aḥvâl maṭlûb değildir. Ba'dehû, tafşîli sebekât [8] eden "vuḳûf-ı qalbî" ile bir miḳdâr meşḡûl ola ve bu "vuḳûf-ı qalbî"den ayrılmayarak, dişlerini dişleri ve tûdağı tûdağı üzere koyup ve lisânını damağına yapıştırıp, nefesin ve lisânın medḫali olmayarak, hemen qalbiyle⁸⁶ "Allâh, Allâh" diye zikreyleye ki buna iştilâh-ı şûfiyyede "yâd-kerd" ta'bîr ederler. Ve zikrin evvelinde bir kere, ve zikrin esnâsında mâsivâ galebe ettikçe yine bir kere qalbiyle, yâḫûd sırîri olarak lisânıyla "İlâhî! Ente maḳşûdî ve rızâke maṭlûbî" [Ey Allâhim! Maksadım sensin ve senin rızânı istiyorum!] ki buna "bâz-geşt" derler. Ve

85 İstimdâd, yardım: Yardım talep etmeğe derler amma, istifâza oldur ki, râbîta ederken, ol esnâda yâḫûd ḥâlâ meşâyiḫ-i kirâm efendiler teveccüh ederken, ol esnâda qalbe aks ve ilkâ olan bir ḥâletdir ki جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين ki eşḫâşın meşreb ü ḫabî'ilerine göre kiminde baş u zevḳ ve kiminde ḫâḳ u bükâ, ḥâlât-ı sâireler daḫî zuḫûr eyley.

86 İşbu râbîta-ı şerife yâḫûd teveccüh-i 'aliyyeler vâsıtalarıyla qalbe gelen aḥvâle "feyz ü nisbet" ta'bîr ederler. Ve bu füyûzât ve nisbetin zuḫûr etmesine vâsîta-i mezbûre ile Cenâb-ı Ḥakk'dan ricâ ve talep etmesine "istimdâd" derler. Ve bu ifâza ve istifâze olunan zevât gerek ḫay ve gerek meyyit olsun müsâvidirler. Ama terbiye etmek ḫuşûsu ḫay olan zâta maḫşûş gibidir. Gerçi selefde ender olarak rûḫâniyet cânibinden terbiye olmuş vâr ise de, ona kıyâs ba'zî nâ-ehilden "ben rûḫâniyet cânibinden terbiye oldum" diye dedikleri bu zamânda hemen da'vâ-yı ḫilâf ve lâf-ı güzâf denilse, şîḫḫate maḳrûn denilebilir.

Füyûzât-ı ilâhî ta'bîrinde, "feyz" in "nehy" e muzâf olması, feyz ü nisbetin menşe-i ḫaḳîkatine i'tibâr ṭarîkiyledir.

dahî 'ale'd-devâm, gerek zikir esnâsında gerek hâric ahvâlinde be-her-ân 'alâ-ğadri'l-mağdûr-i başîret ve fikri qalbi üzerine nâzır ola ki, buna "ni-ğâh-dâşt" derler.⁸⁷

Ve tesbîh ile 'adede ri'âyet ede ki, buna "vuğûf-ı 'adedî" derler. İşte minvâl-i meşrûh üzere, bir gün-bir gecede eğall-i mâ-yekûn beşbin kere zikir eyleye. Ama her ne kadar ziyâde eyleser, nûrun-'alâ-nûrdur. Sâdât-ı kirâm efendilerimiz buyurmuşlar ki, "İnsan bir sâ'atde beşyüz nefes içeri alıp ve beşyüz [9] nefes dahi taşra verir ki, bin nefes eder. Bu tağdîrce, bir sâlik, yirmidört saat içinde, yirmi dörtbin ism-i zâta meşğûl olsa, yirmi dört sâ'at derûnunda, be-her nefesi zikir ile mürûr ve kıtîbe-i enânî huzûr-ı ma'allâh mağâmına mazhariyetle bir nûr olmuş olur.

Ve hadîs-i şerîfde, قلب المؤمن عرش الله [Mü'minin kalbi, Allâh'ın arşıdır]⁸⁸ muktezâsınca, qalb-i haqîkî, nazargâh-ı Hâzret-i 'Ağdes'dir, ona pâs-bân ola. Kitâb-ı Reşehât 'Aynü'l-Ĥayât'da;

*Yâr be-her-dem sana nazar eyler
Seni gâfil görüp güzer eyler*

Ve qalb-i haqîkî, bilâ-keyfdir. Onun için "arşu'r-rahmân" ta'bîr olunur. Ve Haqq Teâlâ Hâzretlerinin nazarı her qalbin haqîkatinedir, şekli mezbûre değildir.⁸⁹ Nitekim Müslim ve İbn Mâce istihrâcleri ile Ebû Hureyre (raziyallâhu 'anh) Hâzretleri'nden rivâyet hadîs-i şerîfde; ان الله لا ينظر الى صوركم و اموالكم و اما ينظر الى قلوبكم و اعمالكم [Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza değil, sîretlerinize, kalplerinize ve amellerinize bakar]⁹⁰ buyurulmuşdur. Ve dahî tarîkat-i 'aliyyenin âdâb ve şurûpundandır ki, mürîd-i şâdık ehl-i sünnet ve'l-cemâ'at mezhebi üzere i'tikâdını taşhîh edip, [10] evâmîr-i 'aliyye-i

87 Ve huzûr-ı maallâh zikre meşğûl ola ki, buna "yâd-dâşt" derler.

88 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/96, (hadis no: 1884). (h.n.).

89 Eğer bir kerâmet ve sâir bir hâl zühûr eyleser, bir şeyden 'adedip mağrûr olmaya, ve eğer hiçbir şey zühûr etmezse, zühûruna dahî muntazır olmaya. İki hâlde dahî şükür-nü terk etmeye. Zirâ rızâ-yı Bârî ve vuşlat-ı ilâhîye keşf ü kerâmet ü idrâk ve sâir bir hâl şart değildir. Ancak mağşûd ve mağbûl olan evsağ hâl üzere 'ibâdet ü tâ'at ve ilâ-â-hiri'l-'ömr istiğâmet ve Cenâb-ı Haqq'ın zât-ı quds-i ilâhiyyesine şevk u muhabbetini izdiyâda sa'y u gayret ve belki daha fevkinde Haqq ile Haqq olmak mertebesinde olup, tağdîr ü kazâsına rızâ ve teslimiyetten 'ibârettir. Kerâmet ve ahvâlin olup olmaması meşreb ve tabî'atın iktizâsındandır. Zirâ من الاستقامة افضل من الف كرامة در [İstikâmetin bir zeresi, yüz kerâmetten faziletlidir.] kelâm-ı hikmet-ittisâmî zîver-efzâ-yı mevki'-i vürûd olmuştur.

90 Müslim, *Birr*, 32. (h.n.).

ilâhiyyeye imtisâl, ve mekr ü menâhîden ictinâb, ve bid'atlerden ihtirâz, ve münkerlerden inşirâf ü 'azîmetle 'amel ü hareket, ve ihvânıyla ülfet ü muhabbet, ve cemâ'at-i müslîmîne muvâzebet eyleye. Ve teveccüh-i tâm ve fikr-i tamâm ederek zîkr-i müdâm, ittibâ'-ı Sünnet-i Seyyidü'l-Enâm ('aleyhi's-şalâtu ve's-selâm) ve tevekkelü't-tâm fi-cemî'i'l-mehâmm, ve devâmü'l-vuğû' ve terk-i mâ-lâ-ya'nî ve şalât-ı işrâk ve şalât-ı duhâ ve şalât-i evvâbîn, şalât-i teheccüd, ve ihyâ-i mâ-beyne'l-'işâîn, ve ihyâ-i mâ-beyne't-ţulû'în, ve huzûr ve fikr ve'l-ikbâl ilâllâh ve'l-i-râz 'ammâ sivâllâh. 'Ubûdiyette dâim, istiķâmetle kâim, sâdât-ı kirâm efendilerimizin ervâh-ı şerîfelerinden istifâzaya mülâzım olmaktır. *“Allah dilediğini dosdoğru yola iletir.”*⁹¹

Ve bi'l-iktisâr-ı âdâb-ı zîkr bunlardır ki, tertîb üzere zîkr olunur: 1. Vuķûf-ı kalbî; 2. İstîğfâr; 3. İstihkâr-ı nefis; 4. Fâtiha; 5. İhlâş; 6. Tezekkür-i mevt; [11] 7. Râbîta; 8. Yâd-kerd: Allâh'ı zikretmek; 9. Bâz-geşt: İlâhî! Ente maksûdî ve rızâke maţlûbî demek; 10. Nigâh-daşt: Başîreti kalbi üzere olmak; 11. Yâd-daşt: Huzûr-ı Hakk ile zikretmek; 12. Vuķûf-ı 'adedî: Zîkrin 'adedine⁹² ri'âyet etmek.

Ve daĥî zîkr-i kalbî istikrârından sonra, “Leţâif-i Hâmse” ta'lîm olunur ki, isimleri biri rûh, biri sırr, biri hafî, biri aĥfâ, biri nefis-i nâţîkadır. Laţîfe-i kalb ile bunlar 'âlem-i emirdendirler ve her bir laţîfenin nûru ayrıdır. Ba'zısı beyâza mâil ve ba'zısı yeşile mâil ve ba'zısı hâmmre mâil ve ba'zısı sevâda mâildirler. Ve her bir laţîfenin fenâsı, ulû'l-'azm bir peygamber-i zî-şân efendilerimizin taĥt-ı kademine mazhardır. Ve meşġuliyet esnâsında laţîfelerin nûrların bir ânda zuhûr edip, omuzlarından yukarı bâlâya 'urûc eyledikte, nefy ü isbât ta'lîmine istihkâk olur. Emmâ işbu 'urûca şâhibinin müşâhedesi olmak şart değildir. Va ba'zı sâlikte daĥî sa'y [12] u isti'dâdı muķtezâsı laţîfe-i kalb ile leţâif-i hâmsenin ezkâr-ı cemî'-i cesediyle birleşirse, buna “Sulţânu'l-Ezkâr” ta'bîr olunur. Ve bu nefy ü isbâtı Hâzret-i Hızır ('aleyhi's-selâm) ser-ĥalka-i Hâceġân Abdülĥâlîķ Ğüc-

91 el-Bakara, 2/142.

92 İşbu “Allâh” ismine İsm-i Zât ve İsm-i Celâl daĥî ta'bîr ederler. Sâir esmâ-i ilâhiyyenin küllîsinden e'azz ü eşrefdir. Hatta eimme-i Hânefiyye'den muķtedâmız olan İmâm-ı A'zam ve Hümâm-ı Efhâm hâzretleriyle erbâb-ı tarîķat-i 'aliyyeden 'ârifîn billâh ve vâşılîn-i âġâh efendilerimize “Ğürûh-ı ism-i a'zam budur. Zirâ Cenâb-ı Ğüdâ, her bir enbiyâ-i 'izâm ve rusul-i kirâm efendilerimize birer esmâsıyla tecellî buyurup, pişrev-i kavâfil-i enbiyâ-i 'aliyye ve 'alâ-âlihî şalavâtu'l-evfâ efendimiz hâzretlerine daĥî ism-i zâtıyla tecellî buyurduġu, ism-i a'zam olmasına delîl-i kavî ve sened-i celîdir.

düvânî (kuddise sırrahû) Hâzretleri'ne ta'lîm buyurmuşlardır. Ve bu nefy ü isbâtta hâzarât-ı mâ-sivâda kılllet olup, ve muqaddime istiğrâk hâşıl olduktan sonra, murâkabeler ta'lîmine istiğkâkı olur ve bu esnâda, tehlîl-i lisânî ta'lîm olunur ki, "kelime-i tevîd" demektir. Lisân ile sırîrî olarak, yetmiş bin kere "Lâ ilâhe illâllâh" çekilmesine bir hatm denilir. Ve bunun hatmi ehl-i keşf beynlerinde Qur'ân-ı 'Azîmü's-şânın bir hatmine mu'âdildir. Ve dahî ezkâr-ı şerîfe üç nev' ta'bîr olunur: Biri, hafîdir ki, dem ü lisânın medhali olmayarak fakat kalbiyle olup, ne kendisi ve ne gayrîsi istimâ' eder. Ve biri sırîrîdir ki, lisân ile olup, kendisi istimâ' eder, gayrîsi istimâ' etmez. Ve biri cehrîdir ki, hem [13] kendisi ve hem gayrîsi istimâ' eder. Nitekim âyet-i kerîme bu envâ'-ı selisi nâtiqtir. Ve bu mezkûrâtın mübâhasesi meşâyih ü ulemâdan ve erbâb-ı 'irfân beynlerinde mübâlağa ile kesrette ise de muhtaşarâne işbu şahîfeye kayd u işâret olunmuştur.

Ve dahî ma'lûm-ı şerîf ve meczûm-ı laţîf ola ki, fenâfillâh maqâmına vâşıl olmayan meşâyihâ râbîta etmekte hatr-ı azîm der-kâr olarak mezâliku'l-aqdâmı mûcib olduğundan Hâzret-i Hâlid-i Mevlânâ (kuddise sırrahû) Hâzretleri ba'zî hulefâlarına hod-be-hod nefislerine râbîta ettirdiklerine vâkıf olduğda, men'-i belîğ ile men'-i vird buyurmuşlardır. Gerçi uşûl-i tarîkatce mürîd inâbe ettiği şeyhine râbîta etmek kâideden ise de, şeyh olan zât-ı şerîf, fenâfillâh maqâmına vâşıl olduğu bî-ğarâz olan zevât-ı kirâm taşdîkleriyle derece-i tevâtüre reşîde olmayınca râbîtaya kesb-i istiğkâk edemez. Ammâ ba'zî velî nâkış olan zâta irşâd-ı nâs için icâzet verildiği hâlde kendisine râbîta olunmak mürîdin kalbine füyûzât-ı ilâhiyyenin ilkâsına vesâir gûnâ terbiye ve terakûsüne delîl ü sebep olmağına aslâ mâni' değildir. Ancak mürîdin râbîtası evliyâ-i kümmelînden 'aşr u zamânına qarîb olan silsile-i tarîkat-ı 'aliyyemizden [14] veliyy-i kâmile emr ü ta'lîm etmek evlâ olmağıla işbu 'aşrımıza qarîb olup, ve hakkında "Veliyy-i kâmil" diye ehl ü erbâbı beynlerinde taşdîk ü tevâtür bulan müşârün-ileyh Mevlânâ Şeyh Hâlidü'l-Bagdâdî en-Nakşibendî Hâzretleri'ne emr ü ta'lîm eyleye. Zira, müttefekun-'aleyhdir ki, Şeytân-ı racîm, veliyy-i kâmilin şûretine bi-tamâmihî temessül edemez. Faqat kendisini ol merkezde iddi'â eder amma veliyy-i nâkışın şûretine 'ayniyle teşahhuş ve temessüle kudreti olduğu müttefekun-'aleyhdir. Bu taqdirce, râbîta olunan şeyh-i nâkışın şûretine Şeytân-ı hannâs temessül edip, gerek râbîta-ı şerîfe esnâsında ve gerek hîn-i murâkabetesinde ve bi'l-huşûş 'âlem-i ma'nâsında envâ'-ı hîle ile sâliki envâ'-ı varçalara dûçâr u giriftâr edip, bilâ-şekk hüsrâniyetine bâis ola. Hakk Te'âlâ hâzretleri, bi'l-cümle

ümme't-i İslâm'ı bid'at-i mezmûm ve müteşeyyiğ-i merkûmlardan müber-râ ve mu'arrâ eyleye. Âmîn-sümme-âmîn!

Ve bu râbîta-i şerîfenin sıhhati Kitâb u Sünnet ü kıyâs ile sabittir. Ammâ Kitâb ile delil, Âl-i 'İmrân Sûresi'nde اللَّهُ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ “De ki: “Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin”⁹³ âyet-i kerîmesidir. Zîrâ, ittibâ', metbû'un rü'yetini veyâhûd taḥayyülünü iktizâ eder. Eğer öyle olmasa, ittibâ' 'add olunmaz. Ve emmâ Sünnet ile delil, İmâm Buḥârî Ḥazretleri'nin zikrettikleri ve cümle Ebû'l-Bekr es-Şiddîk (raziyallâhu 'anh) Ḥazretleri bir gün [15] Ḥazret-i Resûl-i Ekrem Efendi-miz'e hikâyet ü şikâyet maḳâmında “Yâ Rasûlallâh! Bi-ḥasbî'r-rûḥâniyye, ḥelâda bile ḥayâlimden münfekk olmazsınız”⁹⁴ diye buyurup, bu ḥuşûş-da dâimâ Faḫr-i Kâinât Efendimiz'den ḥayâ üzere olurlardı. Ammâ kıyâs ile subûtu vesâili maḳşûd-ı bi'z-zâta mu'în ü medâr olduğı ḥaysiyetle taḥayyül etmek maḳşûdu taḥayyül etmek gibidir. Ancak memnû' olan vesâili maḳşûd-ı bi'z-zât kılmaktır. Lâkin ba'zı mu'terizler emreyn-i mez-bûreyn beyinlerini fark u temyîz için im'ân-ı nazarlarını şarf etmeyip, ve râbîta-i şerîfenin ma'nâ-yı ıstılâhiyyesini ğaliba tefekkür etmediklerinden tarîkat-i 'aliyyede bid'at zann etmişlerdir. “(Ey resu-lüm!) Hayatına yemin olsun ki onlar, sarhoş (sersem) hâlleriyle saçmalayıp duruyorlardı.”⁹⁵

Ve bu râbîta-i şerîfenin bundan özge daha tafşîl ü tahkîki kuṭbu'l-'â-rifîn, ğavsu'l-vâşılîn, zî'l-cenâheyn mevlânâ ve evlânâ Ziyâeddîn eş-Şeyḫ Muḥammed Ḥâlid (ḳuddise sırrahû) Ḥazretleri te'lîf eylediğı Râbîta nâm risâlesinde, Ḳur'ân-ı mu'ciz-nizâm ve Sünnet-i seyyidül-enâm ('aley-hi's-şalâti ve's-selâm) Efendimiz'e temessük-i tâmdan sonra, ber-vech-i mezkûr râbîta etmek, aḳreb-i esbâb-ı vuşûl ve tarîkat-i 'aliyyemizin uşû-lündendir diye eimme-i erba'a ile istidlâl ü isbât buyurmuşlardır. Risâ-le-i mezbûre, 'Arabîyyü'l-'ibâre olmağla, lisân-ı Türkî ile bir muḫtaşar mefhûm olmak üzere işâret-i [16] 'âcizî olmuştur. Tâ ki tafşîlini taleb eden, risâle-i mezbûreye mürâca'at etmesine bâis ola diye imdi risâle-i mezbûrede sâdât-ı silsile-i 'aliyyemizden râbîta-i şerîfeyi Sûre-i Tevbe'de يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sa-

93 Âl-i İmrân 3/31.

94 Hadis metni olarak geçmekte olan bu ifâdenin kaynağı olarak Hâlid-i Bağdâdî'nin *Hâ-lidiyye Risâlesi* kaydedilmektedir. Hânî, *Behvetü's-seniyye*, haz. Siraceddin Önlüer, 194, dpnt: 306. (h.n.)

95 el-Hicr 15/72.

kının ve doğrularla beraber olun."⁹⁶ âyet-i kerîmesiyle istidlâl buyurdularını delîl 'addederek tafşîl buyurdıkları üzere, naql ü beyân buyurmuştur.

Hâce Ahrâr nâm füyûzât-ittisâm ile şöhret-ver-i Şeyh Abdullâh es-Semerqandî (kuddise sırrahû) Hâzretleri, âyet-i mezbûrede vâkı' olan keynûniyyeti şûret ü ma'nâ şâdıqlarla olmaklığı iktizâ eder. Ve ma'nâda şâdıqlarla râbıta demektir diye tefsîr ü beyânlarını delîl 'addederek tafşîlleri üzere naql ü beyân buyurmuştur. Ve kitâb-ı *Reşehât*'ta râbıta-i şerîfe huşûşu tafşîlen meştûr olduğunu delîl 'addederek naql buyurmuştur.

Kezâlik cemâhir-i müfessirîn hâzerâtı Sûre-i Yûsuf ('aleyhi's-selâm)'da من رأى فقد رأى "Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı"⁹⁷ lâ' AN RÂ BÜHÂN RÛE âyet-i kerîmesinin tefsîrinde Ya'kûb ('aleyhi's-selâm) Hâzretleri temessül buyurdıkları huşûşlarını tafşîlleri üzere delîl 'addederek naql ü beyân buyurmuşlardır.

Kezâlik eimme-i Hânefiyye'den Şeyhü'l-İmâm Ekmelüddîn (kuddise sırrahû) Hâzretleri *Meşârık-ı Şerîf* üzerine olan şerhinde من رأى فقد رأى فان الشيطان لا يتمثلنى [(Rüyasında) beni gören, gerçekten beni görmüştür. Çünkü, şeytan hiçbir şekilde benim suretime giremez]⁹⁸ hadîs-i şerîfin ma'nâsında [17] beyân buyurduğu teşahhuş huşûşlarını;

Kezâlik muhaşşiyü'l-*Eşbâhu's-Şerîf* Ahmed bin Muhammed el-Hamevî (kuddise sırrahû) Hâzretleri'nin taşnîf eylediği *Nefeşâtü'l-Kuds* nâm kitâbında, insân-ı kâmilin rûhu dâr-ı dünyâda yetmiş bin şûretde zâhir olur. Ve dâr-ı berzahda evleviyyet çarîkiyle olduğu beyânlarını;

Kezâlik eimme-i Şâfi'iyye'den İmâm Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî (kuddise sırrahû) Hâzretleri'nin السلام عليك ورحمة الله وبركاته [Allâh'ın rahmeti ve bereketi üzerine olsun] kelimât-ı kudsiyyet-âyâtına verdikleri ma'nâda (şallallâhu 'aleyhi ve sellem) Efendimiz'in şahş-ı kerîmlerini kalbde hâzır etmek lâzımdır diye beyânlarını;

Kezâlik 'allâme Şihâb bin Hacer el-Mekkî, şeyh Şihâb el-Hafâcî (kuddise sırrahû) Hâzretleri'nin şerh eylediği *Ubâb* nâm kitâb-ı müsteţâbları şerhinde, kelime-i teşehhüde verdiği ma'nâda (şallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem) Efendimiz, namaz kılanların yanında hâzır maqâmında olduğu,

96 et-Tevbe 9/119.

97 Yûsuf 12/24.

98 Buhârî, Ta'bîr 2, 10; Müslim, Rüyâ, 10. (h.n.).

beyânlarını;

Kezâlik, Şeyhu's-şuyûh İmâmu'l-Ârif es-Sühreverdî eş-Şâfi'î (kuddise sırrahû) Hazretleri 'Avârif nâm kitâbında "Şalâtu Ehl-i Kurb" bâbında, Cenâb-ı Seyyidü'l-Enbiyâ ('aleyhi's-şalâti ve's-selâm) Efendimiz'e şalât u selâm götürmek bahsinde, iki göz arasında taḥayyül ve temessül etmeliğe dâir beyânlarını;

Kezâlik, 'Allâme-i Şihâb bin Hacer (kuddise sırrahû) Hazretleri *Şemâil-i Şerîf* üzerine olan şerhinin evâhîrinde, Hâfız Celâleddin Suyûtî [18] (kuddise sırrahû) Hazretleri'nin, *Tenvîrü'l-Halek fî Rü'yeti'n-Nebiy ve'l-Melek* nâm kitâbına muvâfaqat etmek üzere buyurmuştur ki, Hazret-i 'Abbâs (raziyallâhu 'anh) Hazretleri mir'ata nazar buyurdukta, nefsi mübârekelerini gâib edip, Rasûlullâh Efendimiz'in mübârek şüret-i şerîflerini rü'yet buyurdıkları beyânlarını;

Kezâlik, Hâfız Celâleddin Suyûtî (kuddise sırrahû) *Kitâbu'l-Müncelî Teṭavvuru'l-Velî* nâm kitâbında Süre-i Meryem ('aleyhi's-selâm)'da فَتَمَّتْ لَهَا بِشْرًا سَوِيًّا "...ona tam bir insan şeklinde göründü."⁹⁹ âyet-i kerîmesinin tefsîrinde, ervâhın şüret-i muhtelifeye tecessüd ile zuhûr eylediklerinin beyânlarını;

Kezâlik, İmâmü'l-Ârif eş-Şa'rânî (kuddise sırrahû) Hazretleri *Nefehât-ı Kudsiyye* nâm kitâbında şeyhin şahşını taḥayyül etmek beyânlarını;

Kezâlik, 'Allâme es-Sefîrî el-Halebî eş-Şâfi'î (kuddise sırrahû) Hazretleri'nin şerh eylediği *Buhârî-i Şerîf Şerhi*'nde, şeytânın veliyy-i kâmil şüretine temessül edemediği beyânlarını;

Kezâlik, ekâbir-i Hanefiyye'den 'Allâme eş-Şerîf el-Cürcânî (kuddise sırrahû) Hazretleri'nin *Mevâkıf* nâm kitâbı üzerine olan şerhinde ve diğer *Metâli'* Şerhi üzerine olan hâşiyesinde, veliyy-i kâmil vefâtından sonra ba'zı mürîdlerine şüretiyle zuhûr edip, mürîdlerinin ondan kesb-i feyz ettikleri beyânlarını;

Kezâlik, İmâmü'l-Ârif-i Billâh Şeyh Tâceddîn el-Hanefî en-Nakşibendî el-Osmânî (kuddise sırrahû) Hazretleri *Tâciye* nâm risâlesi [19] şerhinde, şeyhin şüretini ḥayâlde hıfz etmek beyânlarını;

Kezâlik, eimme-i Hanâbile'den Gavsu'l-'A'zâm el-İmâmü'l-Efḥam eş-Şeyh 'Abdülkâdir Cîlânî (kuddise sırrahu's-sâmî) Hazretleri İmâm Süh-

99 Meryem 19/17.

reverdi Hâzretleri'nin *Risâle*'sinde naklederek, râbıta-i şerîfeden istifâde olunduğunun beyânlarını;

Kezâlik, 'Allâme-i Şemseddîn İbnü'l-Kayyım (kuddise sırrahû) Hâzretleri'nin *Kitâbu'r-Rûh* nâm kitâbında, للروح شأن آخر غير شأن البدن [*Ruh için, bedende olmayan bir tabiat vardır*] ma'nâsında, ervâhın selâm alıp verdiği beyânlarını;

Kezâlik, eimme-i Mâlikiyye'den imâmu'l-celîl şâhibu'l-*Muhtasar* Şeyh Hâlîl demekle meşhûr (kuddise sırrahû) Hâzretleri *Muhtasar* nâm kitâbında, şuver-i 'adîde ile şûretlenmek, kudret-i ilâhîden veliyy-i kâmil olanlara i'tâ buyuruldunun beyânlarını;

Kezâlik, Mâlikiyye'den el-imâmeynü'l-hümâmeyn Şeyh Ebî 'Abbâs el-Mürsî ile tilmîzleri İbn 'Atâullâh (kuddise sırrahû) hâzerâtı, müşârün-ileyh Şeyh Hâlîl'i taşdik buyurdıkları beyânlarını;

Velhâşıl min-haysü'l-mecmû', işbu zikrolunan ehlullâh efendilerimizin râbıta-i şerîfe haklarında taḥkîk u tedkîk ü tafsîl ü beyân buyurdıkları üzere, müşârün-ileyh Mevlânâ Hâlid (kuddise sırrahû) Hâzretleri risâle-i mezbûresinde 'ayniyle cem' ü te'lîf ettikten mâ'adâ zeylinde dahî ba'zı mesâil-i nefsiyye-i şüfiyyeye dâir ve ba'zı veşâyâ-yı seniyyeye mütedâir kelimât-ı [20] kudsîyet-âyâtıyla miskiyyü'l-ḥitâm buyurmuşlardır.

Nâzırın ü kârîinden mes'ûl ilâhiyy-i nâ-mütenâhîdir ki, risâle-i mezbûreye nazar-ı i'tirâz ve agrâz ile nazar buyurmayıp, çeşm-i inşâf-ı naşfet-ittişâf ile havâle-i nigâh buyurularak, bunca meşâyıḥ-ı ḥakâyık-şinâs ve evliyâ-i dekâyık istînâs-ı muḥakḳıkîn-i ḥak-bîn ve ehlullâh-ı vaḥdet-âyîn (kaddesallâhü Te'âlâ esrârahum) es-seniyyetü ilâ-yevmiddîn efendilerimiz biḥâr-ı zamâirlerinden emvâc-ı efkârlarıyla kenâra götördükleri cevâhir-i 'irfân-ı 'avârif ve leâliyy-i me'âniyy-i ma'âriflerin telaḳkiyy-i bi'l-ḳabûl-i birrle kâffe-i ehl-i ḳulûb hâzerâtının ittifâḳ-ârâlarıyla muvâfaḳat ve muvaffaḳiyete mazhariyetle, bâdî-i feyz-i fütûḥ ve sebep-i râḥat-ı cism ü rûḥ müyesser ola. Ve şşallâhu te'âlâ 'alâ-seyyidinâ Muḥammedün efḍâlül-enâm ve 'alâ-âlihî ve şahbihî'l-Kirâm.

Ve dahî Ḥatm-i Ḥâcegân-ı Şerîf ve teveccüh-i laṭîf meclislerinde kapıların aḡlâkı ve ecnebînin men'i, hâzerâtı Naḳşibendiyye'nin icthâd-ı ittifâḳlarından. Ve ḥikmeti budur ki, ṭarîḳat-i 'aliyye-i Naḳşibendiyye, mebnîyyün-'alâ's-sırrî ve'l-aḥfâ olmaḡla ecnebîden ḥatm ü muḳâbele meclislerine ḥâzır ve dâḥil olduklarında, sırr u aḥfâ üzerine binâ ḳılınan

[21] *tarîkat- i 'aliyye-i Nakşibendiyye'nin çi-gûnegî tarz u ahvâllerinde hâlel-yâb olacağından mâ-'adâ 'ilm ü edeblerine 'âlim ü vâkıf olmadıklarından, mutlak sehv ü gâlağları vâkıf olacağı der-kâr olmağla, halkada bulunanlara 'umûmen feyz ü nisbetin teşvîşine sebep oldukları, kitâb-ı Reşehât 'Aynü'l-ğayât'ta mübeyyen ve mufaşşaldır. Ve bu gâlağ-ı bâbın bid'at olmayıp, ve belki mergûb olduğuna delîl âhîr dağî İmâm Ahmed Hâzretleri Müsned-i Şerîfî kitâbında ve Taberânî Hâzretleri Mu'cem-i Ke-bîrî ve Mu'cem-i Evsâfî kitâblarında rivâyet buyurdular ki, tağkîk-i Rasûlullâh (şallallâhu 'aleyhi ve sellem) Efendimiz ashâb-ı güzîn (raziyallâhu te'âlâ 'aleyhim ecma'în) hâzerâtına, gerek cemâ'at oldukları hâlde ve gerek münferid oldukları hâlde tekîl-i zikr buyururlardı. Ve Şeddâd İbn Evs Hâzretleri buyurdu ki; "Bizler bir cemâ'atle Rasûlullâh ('aleyhi's-şalâti ve selâm) Efendimiz'in meclis-i şerîflerinde iken buyurdular ki; هل فيكم غريب* *هل فيكم غريب* ["İçinizde garîb (Ehl-i Kitâb) var mı?" diye sordu. "Hayır, yâ Rasûlullâh" dedik. Bunun üzerine kapıların kapatılmasını emretti]¹⁰⁰ el-ğadîs buğlîhî.. Ba'dehû zikr-i şerîfe meşğûl oldukları bu hadîs ile sâbittir. Ammâ ba'zî vehmî kaşîr olanlar, ba'zî meşâyîhün gâlağ-ı bâb etmediklerine nazaran Mevlânâ Hâlid (ğuddise sırrahû) Hâzretleri'nin uşûl-i tarîkat üzere 'amel buyurdıklarına ħüsn-i zan buyurmayıp, ve bu ma'lûmâne [22] irâde ve fikirlerini şarf u ihâle buyurmadıklarından, müşârin-ileyh hâzretlerinin ihdâsındandır diye zanneylemişlerdir. Amma câiz ki, bend-i bâb eylemeyen ba'zî meşâyîhün dağî delîlleri olmuş ola. *وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّبُهَا* "Herkesin yüzünü ona doğru çevirdiği bir yönü vardır."¹⁰¹ mefhûm-ı 'âlîsi cümleye ma'lûmdur.

Ve dağî Hâtm-i Hâceğân-ı Şerîf'in keyfiyet-i kırâati bu vecihle tertîb olmuştur: İbtidâ 5 ya 15 ya 25 kere "Estağfirullâh! Estağfirullâh!" deyip ba'dehû 7 kere me'a'l-Besmele Fâtiha-i Şerîfe okuyup, ba'dehû 100 kere Şalavât-ı Şerîfe getirdikten sonra 79 kere me'a'l-Besmele "Elem neşrağ-ı leke" sûresini okuyup, ve ba'dehû 1001 kere İhlâs-ı Şerîf me'a'l-Besmele okuyup, ve ba'dehû yine ke'l-evvel 7 kere Fâtiha-i Şerîfe ile 100 kere Şalavât-ı Şerîfe getirip, sevâbını istediği mağalle tağsîm ve cenâb-ı kâzî'l-ğâcât ve müstecîbu'd-de'avât olan zât-ı ecille ve a'lâ hâzretlerine du'â ve niyâz eyleye. Ve dağî İmâm Rabbânî Müceddid-i Elf-i Sâni Ahmed Fârûkî (ğuddise sırrahû) Hâzretleri'nin tertîb eyledikleri hâtm-i şerîfi bu vecihledir. İbtidâ, vech-i mezğûr misilli istiğfâr edip, ba'dehû 7 kere me'a'l-Bes-

100 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/1545. (h.n.).

101 el-Bakara 2/148.

mele Fâtiḥa-i Şerîfe, ve 100 kere Şalavât-ı Şerîfe ve 500 kere “Lâ ḥavle ve lâ kuvvete illâ billâhi'l-'aliyyü'l-'azîm” deyip, yine ke'l-evvel [23] 7 kere Fâtiḥa-i Şerîfe ve yine 100 kere Şalavât-ı Şerîfe getirip, du'â ve niyâz eyleye. ¹⁰² Bu daḥî Ḥatm-i Ḥâce-i Şerîfe'nin ḥitâmında kırâat olunan ed'iyye-i me'sûredendir:

الحمد لله حقّ حمده و الصلاة و السلام على خير خلقه محمد وآله وصحبه اجمعين.

اللَّهُمَّ بَلِّغْ و اوصل مثل ثواب هذه الخاتمة الشريفة بعده القبول منّا بالفضل والكرم الى روح منبع الصدق و الصفا افضل الخلائق سيدنا محمد المصطفى عليه الصلاة والسلام و الى ارواح كل من آله و اصحابه و اتباعه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين و على الخصوص الى روح سادات السلسلة الطريقة النقشبندية و القادرية و السهروردية و الكبروية و الچشتية قدس الله تعالى اسرارهم العلية لا سيما الى روح شيخنا و ملاذنا و قدوتنا و امامنا امام الطريقة و غوث الخليفة ذى الفيض الحيار و النور السارى المعروف بشاه نقشبند محمد الاويسى البخارى قدس سره و الى روح منبع المعارف و الكمال سيد السادات حضرت امير سيد كلال قدس سره و الى روح شيخنا الواله فى محبت مولاه الغنى المعروف ب حضرت عزيزان خواجه على الراميتينى قدس سره و الى روح شيخنا المعرض عن المراد الدينوى و الاخرى شيخ المشايخ [24] الشيخ محمود الانجير الفغونى قدس سره و الى روح شيخنا المتسلق عن الحجاب البشرى قطب الاقطاب الشيخ عارف الريه كرى قدس سره و الى روح قطب الربانى غوث الخلائق الشيخ عبد الخالق الغجدوانى قدس سره و الى روح قطب العارفين غوث الواصلين يعثوب الموحدين حضرت مولانا ضياء الدين الشيخ خالد قدس سره و الى روح كل من مريدهم و محسوبهم و مخلصهم و منسوبهم الى يوم الدين.

اللَّهُمَّ خَلِّدْ و ابد دوام دولة السلطان و انصره و انصر عساكره ووزرائه انما كان بحرمة التورية و الانجيل و الزبور و الفرقان و بحرمة سيد ولد عدنان.

اللَّهُمَّ لا تفرق جمعنا هذا الا بذنّب مغفور (و عيب ستور) و سعي مشكورة تجارة لن تبور يا نور النور يا عالماً بما فى الصدور و احشرنا تحت لواء المصطفى يوم الحشر و التشور .

اللَّهُمَّ اغفر لنا و لأبائنا و لامهاتنا و لاخواننا و الاخواتنا و لجميع اقاربنا و المشيخنا و لمن احسن بنا و لمن له حق علينا و الجيراننا و لمن و صانا و صيناهم بدعاء الخير ولكافة المسلمين و المسلمات الاحياء منهم و لاموات برحمتك يا ارحم الراحمين.

[25] Silsile-i Tarîkat-i 'Aliyye-i Nakşibendiyye-i Hâlidîyye:

1. Nebiyyinâ Muḥammed (şallallâhu 'aleyhi ve sellem);
2. Ebû Bekir Şiddîk (raziyallâhu 'anh);
3. Selmân el-Fârisî el-ma'dûd min âl-i Rasûl (raziyallâhu 'anh);
4. Kâsım bin Muḥammed bin Ebî Bekr es-Şiddîk (raziyallâhu 'anh);
5. İmâm Ca'fer bin Muḥammed es-Şâdık (raziyallâhu 'anh);
6. Sultânu'l-'Ârifîn Ebî Yezîd Bistâmî (ḳuddise sırrahû);
7. Ebî'l-Hasan el-Ḥaraḳânî (ḳuddise sırrahû);

8. Kûṭbu'l-Aḳṭâb Ebî 'Alî el-Farmadî (ḳuddise sırrahû);
9. Şeyḫ Yûsuf el-Hemedânî (ḳuddise sırrahû);
10. Ğavsu'l-Ḥalâik 'Abdulḫâlîk el-Ġücdüvânî (ḳuddise sırrahû);
11. Kûṭbu'l-Evliyâ Şeyḫ 'Ârif Rivgerî (ḳuddise sırrahû);
12. Şeyḫü'l-Meşâyih Şeyḫ Maḫmûd el-İncîr Fağnevî (ḳuddise sırrahû);
13. Ḥazret-i 'Azîzân 'Ali er-Râmitinî (ḳuddise sırrahû);
14. Kûṭbu'l-Evliyâ Muḫammed Baba es-Semmâsî (ḳuddise sırrahû);
15. Seyyidü's-Sâdât es-Seyyid Külâl (ḳuddise sırrahû);
16. İmâmu't-Ṭarîḳat ve Ğavsu'l-Ḥalîfe Şâh-ı Nakşbend Bahâeddîn Muḫammed el-Üveysî el-Buḫârî (ḳuddise sırrahû);
17. Kûṭbu'l-Aḳṭâb Şeyḫ Muḫammed 'Alâeddîn 'Attâr (ḳuddise sırrahû);
18. Ya'kûb el-Çerḫî el-Ḥisârî (ḳuddise sırrahû);
19. Şeyḫ 'Abdullâh es-Semerḳandî (ḳuddise sırrahû);
20. Şeyḫü'l-Meşâyih Mevlânâ Dervîş Muḫammed (ḳuddise sırrahû);¹⁰³
21. Şeyḫü'l-Meşâyih Mevlânâ Muḫammed ez-Zâhid (ḳuddise sırrahû);¹⁰⁴
22. Mevlânâ Ḥâceġî es-Semerḳandî el-Emkenegî (ḳuddise sırrahû);
23. Şeyḫ Muḫammed Bâḳî [26] (ḳuddise sırrahû);
24. Müceddid-i Elf-i Sâni el-ma'rûf bi-İmâm-ı Rabbânî Şeyḫ Aḫmed el-Fârûḳî es-Sirhindî (ḳuddise sırrahû);
25. Şeyḫü'l-Meşâyih Şeyḫ Muḫammed Ma'sûm (ḳuddise sırrahû);
26. Sultânü'l-Evliyâ Şeyḫ Seyfeddîn (ḳuddise sırrahû);
27. Seyyidü's-Sâdât Seyyid Nûr Muḫammed Bedâunî (ḳuddise sırrahû);

103 Silsilede yerleri deġişmesi gereken iki ismin metinde isimlerinin üzerlerinde "Muahhar" ifadesi yer almaktadır. Biz silsilenin metinde yer alan hâlini aldık. (h.n.)

104 Metinde ismin üzerinde "Mukaddem" ifadesi yer almaktadır. (h.n.)

rahû);

28. Şemseddîn Hâbîbullâh Cân-ı Cânân (kuddise sırrahû);

29. Şeyhü'l-Meşâyih Şeyh Abdullâh el-Hindî ed-Dihlevî (kuddise sırrahû);

30. Kuṭbu'l-İrşâd Zî'l-Cenâheyn Ziyâeddîn Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî (kuddise sırrahû)

Bu daḥî silsile-i şerîfe-i tarîkat-i 'aliyye-i Nakşibendiyye-i Hâlidîyye'dir ki, ser-levḥa-i ḥüsn-bahâ 'aleyhi ezkiyyü't-taḥiyyât ve bahâhâ sey-yidü's-sâdât 'aleyhi efdalü'ş-şalavât Efendimiz'den, Mevlânâ Şeyh Hâlid (kuddise sırrahû) Hâzretleri'ne gelinceye değin, vekîlden vekîle, post-nişîn olan sâdât-ı kirâm ve mürşidân-ı 'izâm efendilerimiz 30 'adede bâliğ olmağla Mevlânâ Hâlid (kuddise sırrahû) Hâzretleri tertîb üzere nazm u inşâ buyurmuşlardır:

1. Nebî; **2.** Şiddîk **3.** Selmân **4.** Kâsım est **5.** Ve Ca'fer **6.** Ve Tayfûr **7.** Ki ba'de ez-Bûl-Ḥasan şod **8.** Bû 'Alî **9.** Ve Yûsufeş Gencûr **10.** Zi-'Ab-di'l-Hâliki Aḥmed **11.** 'Ârif **12.** Vü Maḥmûd râ-behre ki zîşân şod diyâr-ı Mâverâünnehr-i Kûh-i Tûr **[27]** **13.** 'Ali **14.** Baba **15.** Gülâl **16.** Vü Nakşibend est **17.** Vü 'Alâeddîn **18.** Pes ez-Ya'küb-ı Çerḥî **19.** Hâce Ahrâr şod meşhûr **20.** Muḥammed Zâhid **21.** Vü Dervîş Muḥammed **22.** Hâcegî **23.** Bâkî **24.** Müceddid **25.** 'Urvetü'l-Vüskâ **26.** Seyfeddîn **27.** Vü Seyyid Nûr **28.** Hâbîbullâh Maḥzar **29.** Şâh-ı 'Abdullâh pîr-i mâ güzînhâ reşk-i şubḥ-ı 'ıyd şod mâ râ şeb-i deycûr Ziyâeddîn vahîdü'l-'aşr mevlânâ-yı mâ **30.** Hâlid ki 'âmed kâniten-lillâh bâzâ'l-feyz bâzâ'n-nûr

Faḫaṭ işbu silsile-i şerîfenin âḫîr beyti Bağdâdî hulefâ-i Nakşibendiyye'den Şeyh İsmâ'il Efendi Hâzretleri'nin güftâr-ı dürer-bârlarındandır. Ve daḥî mürşidimiz Mevlânâ Hâlid (kuddise sırrahû'l-Vâcid) Hâzretleri, Câmî-i Meḥâsin-i Âlem (şallallâhû Teâlâ 'aleyhi ve sellem) Efendimiz'in Hâk-ı 'Âlî Hâzret-i risâlet-penâhîlerinde vârid olan bunca şalavât-ı şerîfelerin fażîlet ve ḥâşşası (...) ve lâ-yüid olanlarından bi'l-efrâz kâffe-i mürîdâna 'ale'l-'umûm izn buyurdıkları dört 'aded şalavât-ı şerîfeler ile bir daḥî selâmet-i îmân ḥaḫḫında esbâb-ı 'azîmedendir diye tebşîr buyurdıkları şehâdet-nâme-i şerîfe bunlardır.

İşbu şalavât-ı şerîfe sâir şalavât-ı şerîfelerin ma'nâ ve ḥâşşalarını **[28]** ḥâvî ve câmî' olmağla "Seyyid-i Şalavât" diye ḥaber buyurup, be-her beş vaḫt namâzın 'aḫîbinde birer kere kırâat olunması ḥaberde vâkı' ol-

mağla ol vecihle emr ü izn buyurmuşlardır.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ النَّبِيِّ الْأَمِيِّ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَأَزْوَاجِهِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَذُرِّيَّتِهِ وَاهْلِ بَيْتِهِ وَصَحْبِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى سَيِّدِنَا إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ فِي الْعَالَمِينَ أَنْكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ.

اللَّهُمَّ وَبَارِكْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ النَّبِيِّ الْأَمِيِّ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَأَزْوَاجِهِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَذُرِّيَّتِهِ وَاهْلِ بَيْتِهِ وَصَحْبِهِ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى سَيِّدِنَا إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ فِي الْعَالَمِينَ أَنْكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ.

و كما يليق بعظيم شأنه و شرفه و كماله و رضاك عنه و ما تُحِبُّ و ترضى له دائماً ابداً عدد معلوماتك (و مدا و كلماتك)¹⁰⁵ و رضاً نَفْسِكَ وَ زِنَةَ عَرْشِكَ أَفْضَلَ صَلَاتٍ وَأَكْمَلَهَا وَأَمَّهَا كَلِمَا ذَكَرَ وَ ذَكَرَهُ الذَّاكِرُونَ وَ كَلِمَا غُفِلَ عَنْ ذِكْرِكَ وَ ذِكْرِهِ الْغَافِلُونَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا كَذَلِكَ وَ عَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ وَ عَلَى آلِهِمْ وَ صَحْبِهِمْ وَ التَّابِعِينَ وَ عَلَى أَهْلِ طَاعَتِكَ أَجْمَعِينَ مِنْ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِينَ وَ عَلَيْنَا مَعَهُمْ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

[29] Şalavât-ı şerîfelerden biri dahî budur ki, aḥşamda ve şubḥda onar kere kıraât olunması kezâlik haberde vâkı' olmağla ol vecihle emr ü izn buyurmuşlardır:

(Aded 10) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ أَفْضَلَ صَلَوَاتِكَ عَدَدَ مَعْلُومَاتِكَ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ كَذَلِكَ.

Biri dahî işbu şalavât-ı şerîfedir ki, be-her cum'a günü şubḥ namâ-zından sonra, dünyâ kelâmı etmeyerek, yüz kere kıraât olunması kezâlik haberde vâkı' olmağla, ol vecihle izn ü emr buyurmuşlardır:

صلوات الله و ملائكته وانبيائه و رُسُلِهِ و جَمِيعِ خَلْقِهِ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَرَحْمَتُ اللَّهِ وَ (Aded 100) بَرَكَاتِهِ.

Biri dahî işbu şalavât-ı şerîfedir ki, be-her cum'a günü şubḥ namâ-zından aḥşam namâzına değin, bin kere kıraât olunması kezâlik haberde vâkı' olmağla, ol vecihle emr ü izn buyurmuşlardır:

(Aded 1000) اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى شَفِيعِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

Ve mezkûr 'âlî-mevşûf şehâdetnâme-i şerîfedir ki, şubḥdan ve ikindiden sonra dörder kere kıraât olunması kezâlik haberde vâkı' olmağla, ol vecihle emr ü izn buyurmuşlardır:

شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة و اولو العلماء بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم و اَنَا أَشْهَدُ بِمَا شَهِدَ [30] (Aded 4) اللَّهُ بِهِ وَ أَسْتَوْدِعُ اللَّهَ هَذِهِ الشَّهَادَةَ وَ هِيَ لِي وَدِيعةٌ عِنْدَ اللَّهِ.

الحمد لله الواحد المعبود والصلاة على من له العبودية و المقام المحمود و على آله الَّذِينَ جَاهَدُوا عَلَى إِيْقَانِ الْحَقِّ بِنْفَى الْوُجُودِ

Bu 'abd-i 'âciz-i nâ-çîz-i sâniḥa-i sabîḥadan işbu Âdâbu'z-zâkirîn ve Necâtü's-Sâlikîn nâm risâleyi ancak Cenab-ı Feyyâz-ı Ezelî'nin füyûzât-ı şamedaniyyesiyle sâdât-ı silsile-i 'aliyyemizin himmet-i rûḥâniyyeti ve'l-ân

105 Parantez içindeki ifade, der-kenâr olarak yer almaktadır. (h.n.)

İstanbul'da şeref-nişîn, reşâdetlü Şeyh el-Hâcc 'Abdülfettâh Efendi Hazretleri'nin 'inâyeti berekâtiyle, bi-tevfîkihî te'âlâ, hüsn-i hitâm müyesser olup, derûnunda 'âdât-ı sâdât-ı 'aliyyemizin ef'âl-i seniyyelerine dâir ve sâlikânın ezkâr-ı kalbiyye ile iştigâlâtın âdâb-ı behiyyelerine mütedâir ve dahî le'tâif-i hamse ve icrâ-yı erkân-ı hatme ve teveccühde ebvâbın ağılâkı ve Hatmeyn-i Şerîfeyn ve du'âsı ve silsile ve şalavât-ı şerîfeteyn ve şehâdetnâme-i şerife bu mezkûrâtın meh-mâ-emken taḥkîk u taṭbîk ḥuşûşlarını îzâhen ifâdesi müyesser-kerde-i hazret-i ahâdiyyet olmağla, cerâyim-i kesîre-i 'âcizânemin 'afvına medâr olmak [31] sevdâsıyla, erbâb-ı tarîkate ve aşhâb-ı râh-ı ḥaḳîkate bir yâd-kâr-ı ḥayr-şi'âr kılınmıştır. Eğerci, sâlik olan ezkârı esnâsında âdâbına ri'âyetle bir meclis meşgûl olsa, âdâbsız on derece ve belki yüz derece zikre meşgûl olmasından ḥayırlı olması aşhâb-ı tarîkat ve ehl-i ma'rifet beynlerinde müşâhede ve taḥkîk olmuştur. Her hâlde sâlik olana bu risâleyi elden bırakmaya! Zira taḥşîḥ-i i'tikâd ḥuşûşunda kâffe-i enâm-ı 'aḳâyid risâlesine muḥtâc oldukları gibi, farz olan tezkiye-i ahlâk ḥuşûşunda dahî bu risâleye muḥtâc olmuşlardır. Eğerci ba'zî ḥata' ve zuhûl ve ta'bîrâtta taḳşîrâtımız zâhir olur ise taḥşîḥinde müsâmaḥa buyurmayalar. Ve bi'l-cümle ihvân-ı bâ-şafâ ve ḥullân-ı bâvefâ hazretlerinden ricâ ederim ki, bu fakîri ve sebep-i ḥayâtım olan vâlideynimi ve ihsân-kerdesi olduğum eh-i şaḳîkim el-Hâcc Ḥasbî Efendi'yi ḥayr ile yâd buyuralar. و صلى الله على سيدنا محمد و آله و صحبه اجمعين

Ve ene el-fakîr ilâ'llâhi'l-mübîn, türâb-ı aḳdâmü's-sâlikîn, li't-tarîkati'l-'aliyyeti'n-Naḳşibendiyyeti'l-Ḥâlidiyyeti, 'Abdülḥamîd el-mülâkḳab bi-Fûḥûlî, me'z'ünen min Hazret-i Şeyḫü'l-Meşâyih eş-Şeyḫ 'Abdullâh el-mücâvir fi Beledillâh (ḳuddise sırrahû) [32] İbnü'l-Ḥâcc Ḥâfız Muḥammed bin el-Ḥâcc Ḥâfız Maḥmûd eṭ-Ṭırabzonî eş-şehîr bi-Ḳuṭubzâde. و غفرالله له و الوالديه و احسن اليها و اليه آمين يا ارحم الراحمين

قد وقع ختام هذه الرسالة في اواسط ذى القعدة الشريفة في سنة ثمان و ستين بعد المائتين و الف .

Li-müellifihî:

*Cihânda 'ilm-i nâfi'le ma'ârif çokdurur amma
İçinde enfa'ın taḥşîl edendir 'âḳil ü dânâ
Değil kâr-ı beşer hep 'ilmi bilmeklik muḥâldir hem
Ne ḥâsıl şol 'ilimden kim ḥulûş olmaya anda tâ
Dem ü 'ömr-i 'azîzin bir güherdir ki değil lâyıḳ
Ehemin ḡayrıya şarf eylemek ol cevher-i câna
Delilin olmadıḳça mürşid-i kâmil gümânındır hep*

*Ne kim 'ilm ü 'amel kesbeyleyip oldunsa müstesnâ
Fuḥûlî nefis-i emmâre gibi hep ḥîle-kâr olmaz
Velî işbu risâle gibi zîd yoktur âna aşlâ*

İslâmbol'da Hıcapaşa Maḥallesi ḥânedân-ı kadîminden 'Ayıntâbîzâ-
de 'ulemâi'l-muḥakkiḳîn ve vâkıf-ı esrâru'l-'ârifîn Seyyid el-Ḥâc Emin
Efendi Ḥâzretleri'nin takrîzidir:

*Cihânda ehl-i 'ilm ü ma'rifet mevcûd ve lâ-yuḥşâ
Velî ihlâs-ı taḥşîl olmadı bî-şeyḥ ü bî-hem-pâ
Sefer etmek dilersen râh-ı Ḥakk'a ger delîl ister
Delîl olmaz ise âsân olur mu hiç tarîḳ âyâ
Eğer bir adamın yoğsa şeyḫi olamaz 'ârif
Olur şeytân onun şeyḫi eder rehber-vechle igvâ
Bi-ḥamdillâh bize bildirdi kuṭb-ı 'âlem vaḳti
Onun feyziyle rûşendir kulûb-ı Ḥâlidîn hakkâ
Onun emrinde yoktur hiç muḥâlif-i şer' u kânûna
Ki a'lemdir 'ulûmun aşlîna ve fer'ine kat'â
Cihâna münteşirdir onun ahlâfı eder irşâd
Ki her birisidir kân-ı ḥakâyıḳ-ı melce' vü me'vâ
Ḥuşûşen vaḳtimizde eyledi teşrîf-i İstanbul
Onun nâm-ı şerîfi oldu fettâḥ-ı dürr-i ma'nâ
Eğer 'ilm-i ḥakâyıḳdan naşîbin var ise öğren
Bu âdâb-ı kemâli bilelim 'Abdülḥamîd-âsâ
Ḥuşûşen bu risâle himmetinin oldu âsârı
Edip derc-i sırr-ı mâ evḥâ-yı ondan eyledi imlâ
Bu tuḥfe-i yâd-kâr olsun le-deyi'l-iḥvân-ı zî'l-ihlâş
Olalar müstefîd ondan bulalar mesned-i a'lâ
Nazar kıl asl-ı ma'nâyâ bulursun asl-ı ma'lûmu
Deme yok bunda hiç ârâyiş elfâziyla inşâ
Dırâz etme kelâmı ey Emîn maṭlûb ḥâsıldır
Olagördür ki vâlâlarında 'abd-i bî-hemtâ*

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2020): 339 - 345

Türkiye'nin Mâzisi ve İstikbâli & Suriye Layihası
The Past and Future of Turkey & Syria Petition

Abdullah Özçelik

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Res. Assist., Sakarya University, Institute of Social Sciences
Sakarya/Turkey

e-mail: abdullahozcelik@sakarya.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1041-199X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Kritiği / Book Review
Geliş Tarihi / Date Received: 5 Ekim 2020 / October 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Aralık 2020 / December 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Atıf / Citation: Abdullah Özçelik, "Türkiye'nin Mâzisi ve İstikbâli & Suriye Layihası", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Güz 2020): 339 - 345

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Türkiye'nin Mâzisi ve İstikbâli & Suriye Layihası

Osmanlı devlet ve toplum düzeni 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren büyük bir meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır. Devletin siyasi, iktisadi ve askeri yapısını ciddi şekilde sekteye uğratan Osmanlı-Rus Savaşları, Osmanlı siyasi merkezi ile taşra arasındaki yönetsel/idari ilişkinin zayıflamasına neden olmuştur. Savaşlar ekonominin yıpranması, eyaletlerde ayanların merkezden bağımsız olarak hüküm sürmesi, asayişin zayıflaması vb. sonuçları ortaya çıkarmıştır. Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile birlikte oluşturulan Tanzimat Meclislerinin benzerleri taşrada da ihdas edilmeye başlanmıştır. Merkezin, taşra ayakları olan bu yerel meclisler imparatorluk coğrafyasında müslim ve gayrimüslim unsurların temsili, yerel sorunların çözümü vb. amaçlarını taşımaktadır. Vilayet yönetiminde yapılan bu değişikliklerle birlikte ıslahatçı valiler ön plana çıkmış, idari hiyerarşinin yeniden tesis edilmesini temin etmeye çalışmışlardır. Ahmet Cevdet Paşa, Giritli Selim Sırrı Paşa, Halil Rifat Paşa, Abidin Paşa, Avlonyalı Ferit Paşa ıslahatçı valilere örnek olarak verilebilir.¹

Valiliği sırasında izlediği ıslahat politikaları ile Osmanlı taşra idaresinin şekillenmesine öncülük eden Midhat Paşa da bu valilelerin içerisinde yer almaktadır. Çalışmanın ana odak noktasını oluşturan Osmanlı idaresinin ıslah edilmesi konusunda valiliği sırasında önemli faaliyetler yapan Midhat Paşa, görev yaptığı vilayetlerde idare meclislerinin çalışır durumda olması, vilayet bürokrasisinin suiistimallerinin giderilmesi, vergi alımındaki usulsüzlüğün kaldırılması, vilayetin altyapı ihtiyacının giderilmesi, asayişin temin edilmesi vb. konularda başarılı uygulamalara imza atmıştır. Vilayet idaresinin düzenlenmesi için hazırlanan 1864 ve 1871 Vilayet Nizamnameleri onun öncülüğünde ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda kanunların da ilk uygulayıcısı kendisi olmuştur.² Bu yönleriyle dönemin valilerinden oldukça farklılaşmış ve öne çıkmıştır.

Osmanlı-Rus Harbi (1877-1878) devam ettiği sırada görevden azledilerek sürgüne gönderilen Midhat Paşa, kısa bir süre sonra atandığı Suriye Valiliği sırasında iki eser/layiha yazarak bu eserlerinde bürokratik tec-

1 Dönem valilerine dair önemli bir çalışma için bk. Abdulhamit Kırmızı, *Abdülhamid'in Valileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Baskı, 2017).

2 Midhat Paşa'nın Sultan Abdülaziz'in tahtan indirilmesi ve nedeni bilinmeyen ölümü, Sultan Murat'ın tahta çıkarılması ve üç ay sonra yerine Sultan II. Abdülhamit'in çıkarılması meselelerindeki rolü çalışmamızın odak noktasında olmadıkları için üzerinde durulmayacaktır.

rübesinin sonuçlarını hem teorik ve pratik Osmanlı idaresi hem de özelde Suriye Vilayeti açısından ele alır. Eserler bir gelecek perspektifi taşıması açısından da önem arz etmektedir.

Türkiye'nin Mâzisi ve İstikbâli, Suriye Layihası adını taşıyan bu iki eser; Midhat Paşa'nın biyografisi ve bir sunuş yazısıyla birlikte sadeleştirilerek Eralp Yaşar Azap tarafından yayınlanmıştır. Aynı zamanda İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nde doktora öğrencisi olan Azap'ın, çalışmalarını daha çok kent tarihine yönlendirdiği görülmüştür.

Biyografide paşanın hayatı genel hatları ile verilmiştir. Sunuş yazısında ise Osmanlı Devleti'nin o dönemki durumu ve sadeleştirilen eserlerin içeriğine dair genel bilgiler aktarılmaktadır. Verilen genel bilgiler arasında kaynak göstermeye muhtaç yerler de bulunmaktadır. Örneğin; Osmanlı Devleti'nin yıkılmaya yüz tuttuğunun bütün dünyaca bilindiğini ifade eden Azap, bu iddiayı -eserlerin yazıldığı tarih esas alınır- 1878-1880 senesi için söylemektedir ki Osmanlı Devleti'nin resmen sona erdiği tarih olan 1922 yılına yaklaşık kırk sene bir zaman zarfı bulunmaktadır. Ancak bu durum, genel okuyucuya hitap edecek şekilde hazırlanan bu eser için mazur görülebilir. Eser hazırlanırken faydalanan eserlerin künyesinin verilmesi okuyucu için alternatif okumaların kapısını açmaktadır. Ayrıca eser sadeleştirirken hangi usulün kullanıldığı, eserin içindeki resimlerin kaynağı sunuş yazısında verilen bilgiler arasındadır.

1. Türkiye'nin Mâzisi ve İstikbâli

Kitapta Midhat Paşa'nın yazdığı eserlerden ilki olan *Türkiye'nin Mâzisi ve İstikbâli*, üç farklı nüshasından 1326-(1908-1909)'da İstanbul'da basılan nüshası sadeleştirilmiştir. Midhat Paşa Londra'da ikamet ettiği sırada İngiltere'de yayınlanan eser, ardından İstanbul gazetelerinde de kendine yer bulmuştur.

Eserde adalet temelli bir yaklaşım söz konusudur. Eserin, Fransız İhtilali ile ortaya çıkan üç ana kavram ("*Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik*")³ dışında Osmanlı-İslam siyasi düşünce geleneği ve pratiğinde önemli bir yeri olan adalet kavramını kullanması dikkate değerdir. Adalet kavramını Osmanlı Devleti'nin iç ve dış politikada karşılaştığı meydan okumalar ve sorunlara içkin bir şekilde kullanmıştır.

3 Liberté, égalité, fraternité

Eserin başlarında ele aldığı Şark Meselesi, Rusya'nın Balkan coğrafyasında izlediği Slav Birliği politikası, gayrimüslim tebaadaki huzursuzluk üzerinde sık durduğu konular arasındadır. Bahsi geçen sorunların çözümünde tarihsel-dini perspektiften yola çıkarak hem durumu teşhis etmekte hem de durumun giderilmesi noktasında fikirler ortaya koymaktadır. Rusya'nın sürekli Ortodoks Hristiyanlar'ı bahane ederek Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale etmesinin arkasında farklı sebeplerin olduğunu belirten Midhat Paşa, bu durumu iki örnekle desteklemeye çalışmaktadır. İlki; İslam dininin özgürlük ve eşitlik temelleri üzerine inşa edildiği gibi Osmanlı Devlet idaresinin de bu iki ilkeye dayandığını öne sürmektedir. Aslında bu durum Midhat Paşa'nın da mensubu olduğu Yeni Osmanlıların fikhın ve siyerin imkânlarından yararlanarak modern hukukun ve siyasetin meşrulaştırılması veya gerekçelendirilmesine örnek olarak verilebilir.⁴ Zira Midhat Paşa devamında İslam dininin adaleti merkeze alarak bir kamu düzeni ortaya koyduğunu belirtmektedir. Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'un fethi sırasında patrik ile olan konuşması ve ona karşı davranışı, Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimlere muamelesi tarihi bir referans olarak eserde yerini almaktadır.

Midhat Paşa, Avrupa ile Osmanlı Devleti arasında yaptığı mukayesede, 18.yüzyıla kadar adil, misafirperver, mültecilerin, zulümden kaçanların sığınağı olma noktasında Osmanlı Devleti'ni merkeze koyar. Söz konusu olan yüzyıldan sonra ise Avrupa'nın kendi sistemini kurduğunu ve mevcut durumundan daha iyi bir noktaya doğru gittiğini belirtir. Bu noktada Osmanlı'nın ihtiyaç duyduğu değişimi gerçekleştirecek ve bunu anlayacak kişilerden mahrum olması nedeniyle toplumsal huzursuzluklar, mali sıkıntılar ve savaflara maruz kaldığını da söylemektedir.

Gayrimüslim ile müslim vatandaşlar arasındaki sıkıntılar, Balkanlar'da patlak veren isyanlar, yapılan reformlara rağmen dinmediğinden Osmanlı ülkesini birleştirecek bir mekanizma olarak meclisi öne sürmektedir. Meşrutiyet idaresinin ve Kanun-ı Esasi'nin reformların uygulanması, toplumun bütünleşmesi ve etkin bir yönetimin tesis edilmesinde kilit bir role sahip olduğuna inanmaktadır. Yekpare olarak değerlendirildiğinde bu eser 19.yüzyıl Osmanlı bürokratlarında olan Sadullah Paşa'nın "On-

4 Recep Şentürk, "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını", İslam Araştırmaları Dergisi sy. 4 (2000), 151.

dokuzuncu Asır⁵ şiirinde geçen kanun ve devlet idaresine vurgu temalarıyla yakından benzerlik gösterdiği gibi İslamcılık düşüncesinin özellikle II. Meşrutiyet döneminde Avrupa/Batı norm ve kanunlarının İslami referanslar giydirilerek tartışılmasına da benzer yönler içermektedir.⁶

2. Suriye Layihası

Bu eser 1908 yılında Hüseyin Tosun tarafından, Meclis-i Mebusunda görüşülmekte olan vilayetlerle ilgili meselelere yardımcı olmak amacıyla yeniden neşredilmiştir. Diğer esere nazaran vilayet idaresine dair daha teknik konuları ele alan Midhat Paşa, Suriye Vilayetini merkeze alarak vilayet idaresinde başarılı olan veya eksik kalan noktaları örnekler üzerinden anlatmaktadır. Göreve başladığında vilayetle ilgili eski ve yeni bilgileri bir araya getirerek bir idare tarzı belirler. Suriye Vilayetinin çevre eyaletlerden farklı olan sosyal, iktisadi ve kültürel yapısı, yönetilirken göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Coğrafi alan olarak oldukça geniş ve etnik yapı açısından da renkli bir yapıya sahip olan Suriye Vilayeti 1860'larda "Şam Hadisesi", "Cebel-i Lübnan Hadisesi" olmak üzere Dürziler ve Marunîler arasında vuku bulan çatışmalara sahne olmuştur. 1864 yılında yürürlüğe konulan Vilayet Nizamnamesi vilayette uygulanmaya başlandığında vilayetin idari ve mali işleri düzene konulmuş ve çatışmaların yatışması için bir zemin ortaya çıkmıştır. Ancak imparatorluk genelinde uygulanan tasarruf tedbirleri ve daha yararlı bir idari sistem kurma çabaları vilayetteki kamu hizmetlerini ciddi şekilde aksatmıştır. Bütün vilayetlerin yekpare bir düzenle yönetilmesi ve idarede standartlaşma çabaları farklı sosyal, iktisadi ve kültürel yapıların yaşadığı coğrafyalarda farklı sonuçları doğurmuştur. Yaşanan eksikliklerin başlıcaları; vilayetlerdeki iş yükünün artması, memur sayısına eksiltmeye gidilmesi, idare meclislerinin makul seviyelerin çok üstüne çıkan iş yükleri, bütçe azlığı, memur maaşlarının yapılan işlere nazaran çok düşük olması, yeni iş yüklerinin daha nitelikli memur istihdamını zorunlu kılması, mahkemelerin dava yüklerinin artması ve mahkeme üyelerinin oldukça niteliksiz olmaları, niteliği farklı iş kollarının (mahkeme, soruşturma, posta, teftiş, asayiş vb.) zaptiye tarafından yapılmaya çalışılmasıdır. Bu soruların giderilmesi

5 Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri 1 (İstanbul: Dergah Yayınları, 15. Baskı, 1998), 70.

6 Konu ile ilgili geniş bir değerlendirme için bk. İsmail Kara, "Hilafetten İslam Devletine Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesinin Ana İstikametleri ve Problemleri", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/47 (2019): 1-109.

için Midhat Paşa ilk olarak vilayetin 6 livaya bölünerek hizmetlerin daha hızlı bir şekilde yapılmasını ve vilayet merkezinin iş yükünün hafifletilerek etkin bir idarenin kurulmasını amaçlamaktadır. Karışık olan mali politikası ve bir türlü alınamayan/ toplanamayan vergilerden dolayı kamu hizmetleri hakkıyla görülememektedir. Mali problemlerin giderilmesi ve tarımla uğraşanları korumak amacıyla tavan fiyat uygulamasına gidilmesi, hayvancılıkla uğraşan halk için gerekirse vergilendirmede eskiden olan usullerin devam etmesini adil bir vergi politikası olarak öne sürer. Halkın güvenini zedelememek ve suiistimallerin önüne geçmek için basit ve sade bir vergi sistemini savunmaktadır. Bu sayede vergi vermeyen aşiretlerin ve farklı etnik unsurların etkin vergilendirilmesiyle kamu hizmetleri de aksamayacaktır.

Midhat Paşa'nın önerilerine dikkatle bakıldığında Osmanlı klasik dönem devlet anlayışının temelini oluşturan "adalet dairesi"⁷ fikrinin farklılaşarak devam ettiği görülmektedir. Zira her iki eserinde özgürlük, eşitlik vb. kavramlar yerine adalet temelli bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Mülki-idari, asayiş, adliye işleri düzene girdiğinde hazinenin de düzene gireceğini öngörmektedir.

Sonuç olarak genel hatları ile kitap, her ne kadar genel okuyucu için hazırlansa da özellikle Türk İdare Tarihi, Türk Siyasi Hayatı, Türk Düşünce Tarihi vb. derslerde kaynak metin olarak okutabilecek bir eser olma özelliğini taşımaktadır. Ancak eserin hem çeviri yazısı ile hem de sadeleştirilmiş halinin birlikte aktarılması dönemin dilini, düşüncesini ve kavram dünyasını anlamak açısından elzemdir. Zira kaynak eserlere başvurulmadan, kaynak eserler üzerine yazılmış eserler dönemin siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel yapısını anlamada yeterli olmadığı bir vakıadır. İkinci olarak bu tarz eserlerin bir seri halinde tahkikli neşri ufuk açıcı çalışmalara yol açacaktır. Bir sonraki baskısında eserin çeviri yazısı, sadeleştirilmiş hali, orijinal hali ve Midhat Paşa'nın genişletilmiş biyografisi ile birlikte basılmasının, eserin lisansüstü eğitimde kullanılabilir bir metin haline gelmesine katkı sunacağı kanaatindeyiz.

7 Konu ile ilgili olarak bk. İlker Kömbe, "Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (2013): 139-198.

Kaynakça

Kırmızı, Abdulhamit. *Abdülhamid'in Valileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Baskı, 2017.

Şentürk, Recep. "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını". *İslam Araştırmaları Dergisi* sy. 4 (2000): 133-171.

Kaplan, Mehmet. *Şiir Tahlilleri 1*. İstanbul: Dergah Yayınları, 15. Baskı, 1998.

Kara, İsmail. "Hilafetten İslam Devletine Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesinin Ana İstikametleri ve Problemleri". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/47 (2019): 1-109.

Kömbe, İlker. "Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (2013): 139-198.

